الحركة الإصلاحية الثالثة

أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية



دراسات في الحالة الإسلامية (١٠)

الحركة الإصلاحية الثالثة

أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية

بلال التليدي

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الحركة الإصلاحية الثالثة
(أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية)

بلال التليدي / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
التليدي/ بلال
الحركة الإصلاحية الثالثة (أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية)، بلال التليدي
٢٦٤ ص، (دراسات في الحالة الإسلامية؛ ١٠)
٢١,٥×١٤,٥ سم
بيبليوغرافيا ٢٢٥ – ٢٥٩
١. الحركة الإسلامية. ٢. مشاريع الإصلاح. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-730-3



طبعت في


الفهرس

إهداء

إلىٰ بيت المودة والمحبة الذي يؤويني

إلىٰ اللواتي وصىٰ بهن النبي الكريم

إلىٰ زوجتي

وبناتي: أفنان، ولينة، ومها

إليهن أهدي هذا العمل

بلال



مُقَدِّمَة

مضت قرابة قرن من الزمن علىٰ نشأة الحركة الإسلامية الأم، وتفرعت عنها تجارب أخرىٰ أخذت مسافة عنها، وأنتجت خيارات تفاعلت مع بيئتها السياسية، فيما اختارت بعض الحركات أن تشق طريقها بشكلٍ مستقل عن هذه التجارب، مستفيدة من التراكم الفكري والسياسي الذي حققته التجارب السابقة، ومحدثة شبه قطيعة مع كسبها.

وقد استأثر الاهتمام بدراسة هذه الحركات في العقود الأخيرة من الزمن، وبالتحديد منذ الثورة الإيرانية؛ فتم رصد سلوكها السياسي، ومحاولة قراءة تشكيلاتها وتنظيماتها، ومراكز القوة فيها، هذا بالإضافة إلىٰ خلفياتها الفكرية والمرجعية.

بيد أنَّ الكثافة التي غطت عملية الرصد والتحليل والاستشراف للسلوك السياسي للإسلاميين، أغفلت عنصرًا مهمًّا في المعادلة، وهو المرتبط بالمشروع الفكري، وكيف تبلور وتطور، وما هي العناصر المحددة لهذا المسار، والعوامل المفسرة للتطور، والأزمات التي عايشها، وكيف كان يدبرها في كل محطة من المحطات.

صحيح، أنَّ هناك وفرةً من الدراسات التي حاولت رصد مرجعيات الحركات الإسلامية، والأسس الفكرية التي قامت عليها، لا سيما ما يتعلق بالأفكار المؤسسة للنظرية السياسية؛ لكن هذا التعاطي، في مختلف الدراسات التي وقفنا عندها، لم ينفذ إلىٰ المشروع الفكري للإسلاميين، وإلىٰ مسار تشكله، والأزمات المفصلية التي يعاني منها وهو يتكيف مع بيئته السياسية.

والغريب، أنَّ عددًا من الباحثين المتخصصين في العلوم السياسية، ممن جمعتنا بهم لقاءات ومؤتمرات دولية نظمت لدراسة السلوك السياسي للإسلاميين، كانوا يقللون من قيمة هذا المشروع، ويستعيضون عن كل المتن الفكري للإسلاميين ببعض المواقف والمخرجات الفكرية التي يعتبرونها كافية في تفسير طبيعة العلاقة بين الفكري والسياسي، ومنهم من ينطلق -هكذا من غير سابق تنظير أو تفسير- من قاعدة أنَّ السياسي يبرر الفكري، وأنَّ الفكري تابعٌ للسياسي، وأنَّه، لهذا السبب؛ وجب إلقاء كل الثقل علىٰ دراسة السلوك السياسي أولًا، وأنَّ الفكري يأتي كملحقة تابعة للدراسة المركزية التي تتناول السلوك والأداء السياسي.

ولأنَّ انشغالنا بدراسة الحركات الإسلامية دام قرابة عشرين سنة من الاشتباك بالتراث الفكري للإسلاميين؛ فقد كانت نظرتنا مختلفة تمامًا عن نظرة هؤلاء، علمًا أننا لم نبرح مواقع دراسة السلوك السياسي، ورصد تحولاته، وتفسير منعطفاته، واستشراف مستقبله.

لهذا القصد بالتحديد؛ حاولنا في هذا البحث أن نغير الوجهة قليلًا، ونوجِّه البوصلة نحو المشروع الفكري للإسلاميين، ونلقي الضوء علىٰ الأعمال التأسيسية لهذا المشروع، والمسارات التي قطعها، والمنعطفات الصعبة التي واجهها، والأزمات التي عاشها، وكيف دبَّرها في كل محطة علىٰ حدة. كل ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار البيئة الفكرية والسياسية التي كان الإسلاميون يتفاعلون معها، والشروط الذاتية التي كانت تحكم نظرتهم للواقع والمجتمع والسياسة.

علىٰ أنَّ دراسة تطور المشروع الفكري للإسلاميين، لا يعني بالضرورة الانضباط للمحدد الكرونولوجي الصارم، ولا التقيد بما أنتجه الإسلاميون التنظيميون وحدهم[1]؛ وذلك لاعتبارٍ موضوعي يرتبط بحدود التفاعل الواسع بين الإسلاميين التنظيميين، وبين مختلف طيف الحالة الإسلامية، لا سيما في المجال الفكري، فكثيرًا ما حمل الإسلاميون فكر محمد سعيد رمضان البوطي، وهو لا ينتمي إلىٰ أي مدرسة حركية. وكثيرًا ما حمل إسلاميو المغرب العربي، وبعض إسلاميي الشرق، فكر مالك بن نبي، وهو لا يمت بأي صلة للحركة الإسلامية بمعناها الحركي والتنظيمي.

ومن ثَمَّ؛ فالعسف يلحق أي محاولة لحصر المشروع الفكري للإسلاميين في أدبيات قادتهم التنظيميين، أو لإقصاء واستبعاد فكر

(١) نقصد بالإسلاميين التنظيميين الملتزمين ضمن هيئات حركية.

العديد من المثقفين والمفكرين الذين ساهموا في إثراء وإغناء وتأصيل أدبيات الإسلاميين وتراثهم من غير أن يكونوا أعضاء في هيئاتهم التنظيمية، ولا راغبين في أن تصير أدبياتهم موجهة للحركات الإسلامية.

وبهذا التحديد؛ سيرىٰ القارئ في المقدمات الأولية لهذا البحث، أننا اخترنا أن نوسع مفهوم المشروع الفكري للإسلاميين، ونضم إليه مختلف الأفكار والمشاريع التي نظَّر لها مفكرون ومثقفون ينتمون إلىٰ الحالة الإسلامية العامة، شرط التقيد بضابط وظيفي، يتمثل بالدور والوظيفة التي قامت بها هذه المشاريع في صياغة المشروع الفكري للإسلاميين، وتبلور مفرداته وتطور مساره ووسم مستقبله.

وتبعًا لهذا الاختيار؛ فأدبيات **مالك بن نبي**، أو **جودت سعيد**، أو **محمد سعيد رمضان البوطي**، وغيرهم من المفكرين الذين يخرجون عن الإطار الحركي التنظيمي ليست مقصودة لذاتها؛ ولكن تقييمها صار جزءًا من مشروع هذا البحث، بحكم تبني الحركات الإسلامية لبعض مشاريعهم الفكرية، أو بعض مقولاتهم ومفاهيمهم، والمواقع التي احتلتها في مشروعهم الفكري، والأدوار التي قامت بها في إعادة صياغة أدبياتهم، وتطوير كسبهم الفكري والسياسي.

من هذا المنطلق، اختار هذا البحث أن يشتغل علىٰ المتن

الفكري للإسلاميين، ومختلف الأفكار التي تفاعل معها ووطّنها ضمن مشروعه الفكري. وقد حاول البحث التركيز بصفة خاصة علىٰ الأفكار التي أخذت طابعها النسقي الشمولي، كما انطلق في عملية التقييم والنقد من دراسة الأفكار في سياقها الواقعي، وضمن بيئتها الفكرية والسياسية. ذلك، أنَّ أيَّ فكر -كيفما كانت مرجعيته- إنما يستمد قوته من قدرته علىٰ الإجابة عن المشكلات التي تعرض له، ويتأثر بالمناخ العام الحاكم لحركية الفكر في مرحلته. فلا يمكن بحال أن نقيس ونقارن المشروع الفكري الذي انبثق في شروط تاريخية معينة بمخرجات فكرٍ آخر أُنتج في شروط تاريخية أخرىٰ مغايرة؛ فالفكر القومي الذي ظلَّ لمدة طويلة مشدودًا بمنطق الحزب الواحد، وثنائية (من مع الثورة ومن ضدها؟)، لا يمكن أن يُناقش اليوم بمعطيات الفكر الحقوقي الذي أُنتج في سياق ما بعد تطور الدولة الحديثة، وترسخ الفكر الديمقراطي والتعددي فيها. وكذلك، الفكر الإسلامي الذي تأثر بمناخ الفكر الواحد والحزب الواحد في زمن الستينيات، لا يمكن أن يقيَّم خارج بيئته السياسية، وبمعزل عن المناخ الفكري والسياسي السائد.

ولذلك؛ **فمهمة البحث**، أن يقرأ المشروع الفكري للإسلاميين ضمن شروطه التاريخية، وفي ظل المناخ العام السائد، وأن يدرس تطوره، وأهم السمات الحاكمة له، بحسب العناوين التي غلبت علىٰ مخرجاته، وأن يرصد ملامح الأزمة في مساره، وذلك بالقياس علىٰ قدرته علىٰ التفاعل مع المعضلات التي يواجهها، وأن

يتتبع أيضًا جوانب الإبداع والتجديد في بعض مخرجاته، ويقيس ويقارن المتون المختلفة داخل أدبيات الإسلاميين، ويجتهد في وسم كل مرحلة من مراحل تطور المشروع الفكري للإسلاميين بسمةٍ عامة، أو حكم أغلبي، يكون معبرًا عن عناوين وتوجهات هذا المشروع في مخرجاته السائدة.

يسعىٰ هذا البحث إذن، إلىٰ ضبط خارطة الإنتاج في الحالة الإسلامية، ومحاولة تقييمه وفق نسق منهجي يراعي خطوط الإنتاج، وما تم تقديمه من إسهامات في كل خطٍّ علىٰ حدة، مع مراعاة المراحل التاريخية، والسياقات التي تم فيها الإنتاج الفكري. هذا، ويعتمد البحث في منهجه تقديم خلاصة ما أُنتج اعتمادًا علىٰ بعض النماذج النوعية، دون التقيد باستقصاء كل النتاج الفكري، ويجمع هذا البحث بين المقاربة الوصفية، التي ترصد حصيلة الإنتاج ضمن سياق تاريخي وموضوعي، والمقاربة النقدية، التي تعنىٰ بتقييم الإنتاج بمراعاة خصوصية السياق.

علىٰ أنَّ مفهوم المرحلة الذي اعتمدناه، وإن كان يأخذ معنىٰ زمنيًا صرفًا؛ إلا أنَّه لا يعني بالضرورة الانضباط لشرط الاطراد والتتابع؛ فالحكم علىٰ مرحلة معينة بعنوان الدفاع وتبرير الوجود، لا يعني أنَّ هذا العنوان قد زال وانمحىٰ في المرحلة التالية؛ فقد يستمر هذا العنوان في المراحل جميعها، لكن قدره وحجمه قد يختلف، وقد ينحسر بالقياس إلىٰ عنوان آخر ظاهر، فيصبح العنوان

الجديد هو الحاكم، دون أن يعني ذلك بالضرورة غياب العنوان الأول.

فالأمر في البدء والمحصلة، يخضع لضابطين اثنين متلازمين: ضابط الزمن، وضابط الحجم والقدر؛ فمتىٰ ما ظهر انحسار العنوان السابق، وبرز في المقابل عنوان جديد أخذ حكمًا أغلبيًا في وسم المشروع الفكري، كلما كان أقدر علىٰ أن يمثل المرحلة دون أن يعني بذلك نهاية العناوين السابقة.

معنىٰ ذلك، أنَّ خطوط الإنتاج، والعناوين الحاكمة لها في المشروع الفكري للإسلاميين، قد تتأسس وتستمر وتبقىٰ ممتدة في الزمن، لكنها تتغير بحسب حجم حضورها في خطاب الإسلاميين، وقدرتها علىٰ وسم مرحلة من المراحل.

والتقييم أو النقد للمشروع الفكري للإسلاميين، لا يعني بحالٍ من الأحوال إضفاء حكم قيمة علىٰ هذا الإنتاج، ولا حتىٰ أخذ موقف منه؛ فهذا ليس من طبيعة الباحث الأكاديمي، وربما هو شأن الفاعل السياسي الذي يتفاعل مع مبادرات الإسلاميين وسلوكهم السياسي في البيئة السياسية التي يشترك معهم في قواعد لعبتها؛ وإنما يعني من زاوية بحثية، بحث جوانب قوتها وضعفها بالنظر إلىٰ الأسئلة التي يطرحها راهن الحركة الإسلامية، والتحديات التي تواجهها، وشكل التفاعلات التي تنخرط فيها، والقضايا السجالية التي تدخل فيها وتفرض عليها أن تقدم الجواب الفكري بشأنها.

وكما سيرىٰ **الباحث** في فصول هذا البحث، أنَّ هاجس النقض، أو هاجس الانحياز والاصطفاف، لا يحكمان الخلاصات التي ينتهي إليها في عملية التقييم، وأحيانًا قد يجد الباحث اختلافًا في درجة التقييم بحسب المنتوج الفكري نفسه، وحتىٰ عنونة البحث بأزمة المشروع الفكري للإسلاميين، لا يضفي أيَّ طابع سلبي علىٰ مخرجات هذا المشروع؛ فالأزمة -في المقدمات المفاهيمية التي وطأنا بها هذا البحث-، لا تعني الانسداد المطلق، ولا تعني انغلاق النسق الفكري، ولا أيَّ وصف قدحي يسم المشروع الفكري للإسلاميين بعناصر العجز والقصور الذاتي؛ وإنما اخترنا في هذا البحث أن نعطي للأزمة مفهومًا تاريخيًا. فكم كان مصيبًا غاستون باشلار حين تحدث عن تاريخ العلوم، فقال: «**إنَّ تاريخ العلوم هو تاريخ أزمتها**»، فتبنىٰ مفهومًا وظيفيًا للأزمة؛ إذ لم يقصد من مفهوم الأزمة أكثر من الصعوبات والإكراهات التي يواجهها العلم، وينشأ مخاض عسير بسبب عدم قدرته عن الجواب عن بعض الأسئلة، فتنشأ القطيعة الإيبستمولوجية المعلِنة عن تحولٍ جديد في النسق المعرفي الحاكم للعلوم.

هل يتبنىٰ البحث مفهوم الأزمة بهذا التحديد؟

نعم؛ فالأزمة -بالاختيار الذي نذهب إليه في هذا البحث- هي الصعوبات التي تمثلها الأسئلة التي لم تجد جوابها داخل النسق الفكري الحاكم للإسلاميين، وهي التي ترسم بدايات

المخاض المعلن عن التحولات والانتقال من نسقٍ إلىٰ نسق، أو الذي يعبر عن الانسداد الذي وصلت إليه الصياغات التقليدية، والحاجة إلىٰ إنتاج صياغات جديدة.

نحن إذن، أمام إمكانيتين جديتين في التفاعل مع الأزمة، بالإضافة إلىٰ الإمكان التقليدي الذي يعني التعايش مع الأزمة أو اجترارها: إمكانية تحول في النسق الفكري بشكلٍ كامل، وإمكانية البحث عن صياغات لغوية جديدة داخل النسق الفكري القائم.

وفي جميع الأحوال، وباستثناء الاختيار التقليدي؛ فإنَّ الأسئلة التي يتعذر علىٰ النسق الفكري القائم أن يجيب عنها، يفرض منطقها وقوتها والحاجة إلىٰ الجواب عنها تفاعلًا من نوعين: تعديل في النسق الكلي، للبحث عن أجوبة عجز النسق السابق عن الإجابة عنها، أو الاستعانة باللغة لإنتاج صياغات جديدة التفافية، تحقق قدرًا من الإشباع النفسي والفكري والتغطية علىٰ الأسئلة الواقعية.

نمثل للإشكال حتىٰ لا نبقىٰ في التجريد؛ فقضية الديمقراطية أو حقوق الإنسان، وغيرها من القضايا المعاصرة، بقي جزء من الطيف الفكري الإسلامي يكنُّ لها العداء، ويصفها بأقذع الصفات، فيما لجأ جزء آخر إلىٰ تعديل النسق الفكري لتوطين الديمقراطية وحقوق الإنسان داخل أدبياته توطينًا فكريًا، في حين لجأ جزء آخر من الإسلاميين إلىٰ تقنية اللغة والصياغة، مميزين داخل الديمقراطية

بين شكلها الأداتي التقني (الانتخابات) ومضمونها القيمي الفلسفي (حقوق الإنسان بالمنظور الغربي الغالب) منحازين للشكل، ومعارضين للمضمون.

هذا، وقد قادنا الاستقراء الواسع لأطيافٍ من المشاريع الفكرية للإسلاميين إلىٰ اعتماد تقسيم حصري، حاولنا فيه وضع المخرجات الفكرية في ثلاثة عناوين أساسية: (**خط التبشير، وخط المدافعة، وخط الاجتهاد والتجديد**)، مع تفريع كل عنوان إلىٰ عناوين فرعية بحسب الاهتمامات التي طبعت تفاعل الإسلاميين مع الأسئلة الشاغلة. والتزمنا قدر المستطاع بتقديم عينة دالة، تتسم بخاصية التمثيلية من جهة، وخاصية النوعية من جهة ثانية؛ حتىٰ يكون استقراء العنوان المركزي الحاكم للمرحلة علميًا، وتكون العناوين الفرعية الخادمة للعنوان المركزي منسجمة.

وهكذا، وضعنا في البحث مدخلًا، خصصناه لتقديم المفاهيم الأولية التي اعتمدناها في هذا البحث، مبتدئين بشكل أساسي بمفردات البحث (الحركة الإصلاحية الثالثة، المشروع الفكري، الإسلاميون أو الحركة الإسلامية، أزمة) دون أن نغفل التحديد المفاهيمي لعددٍ من المفردات الأخرىٰ المتقاطعة أو المتقاربة، التي تكثَّف في البحث استعمالها من قبيل الحالة الإسلامية، والإنتاج الفكري، وخطوط الإنتاج وغيرها.

وقسمنا البحث إلىٰ ثلاثة فصول، خصصنا الأول لوصف

ورصد الإنتاج الفكري للإسلاميين من خلال أسئلة الإنتاج الثلاثة (سؤال تبرير الوجود، سؤال تبرير الصلاحية، وسؤال التجديد والاجتهاد)، وتناولنا في الفصل الثاني الأبعاد النقدية والتقييمية والتي خصصناها لدراسة وتقييم المشروع الفكري للإسلاميين، وذلك من خلال ثلاثة خطوط إنتاج رئيسة (خط التبشير، وخط المدافعة، وخط التجديد والاجتهاد)، وخصصنا الفصل الثالث لبيان حقيقة أزمة المشروع الفكري للإسلاميين، وذلك من خلال مبحثين اثنين؛ تناول الأول أزمة الرؤية الكلية الناظمة للمشروع الفكري الإسلامي في ضوء آثارها في الواقع، فيما ناقش المبحث الثاني أزمة أدوات النظر في ضوء الرؤية الكلية، وأثرها في المخرجات الفكرية. هذا، وحاولنا عند نهاية كل فصل أن نضع خلاصات تقييمية مركّزة تعبر عن حصيلة استقرائنا وتقييمنا لوحدات من المشروع الفكري للإسلاميين. وفضلنا أن نضع في خاتمة البحث خلاصات تركيبية مستفيضة، تجمع شتات ما تفرق في الفصول الثلاثة، وتفتح أفقًا واسعًا يسمح بالتقاط المفاتيح الأساسية لتطوير وترشيد المشروع الفكري للإسلاميين، مع تحديد الأعطاب التي تجعل هذا الأفق مستحيلًا. وفضّلنا أن نصل التجارب الإصلاحية بخيطٍ ممتد، يفسر البعد التراكمي في هذا المسار؛ حيث جعلنا مرحلة الحركة الإسلامية تعبيرًا عن دخول الحركة الإصلاحية نسختها الثانية بعد الحركة الإصلاحية الأولىٰ (مدرسة المنار وامتداداتها الفكرية في العالم العربي)، وانتهينا في خلاصاتنا

إلىٰ أنَّ أزمة المشروع الفكري للإسلاميين، وتبلور بعض الإرهاصات النقدية له، هي إيذان بالانتقال إلىٰ النسخة الثالثة من الحركة الإصلاحية، والتي تتأسس علىٰ فكرة بناء الأمة بدل رهن حركية الأفكار بمتطلبات التنظيم، والتفكير في إطار المشروع الوطني وتحت سقفه بدل استصحاب عقلية التنافس والصراع بين فرقاء الأمة ومكوناتها.

بلال التليدي

١٢ ربيع الأول ١٤٣٧، الموافق ٢٤ دجنبر ٢٠١٥- الرباط

مدخل

في الأوليات المفاهيمية

سنحاول في هذا المدخل تقريب جملة من المفاهيم التي سيستعملها هذا البحث، ونخص بالذكر مفردات البحث المركزية (مصطلح الحركة الإصلاحية الثالثة، مصطلح الحالة، ومصطلح الحالة الإسلامية، والحركة الإسلامية أو الإسلاميون، والإنتاج الفكري والمشروع الفكري، بالإضافة إلىٰ مفهوم الأزمة) وما يرتبط بها من اصطلاحات متقاربة أو متقاطعة تكثَّف استعمالها في ثنايا هذا البحث.

١- **في مفهوم الحركة الإصلاحية الثالثة**: ونقصد بها النسخة الثالثة من حركة الإصلاح التي أعقبت النسخة الثانية التي مثلتها الحركة الإسلامية الحديثة، ويفترض أن تشكل الامتداد العضوي للحركة الإصلاحية الأولىٰ (المدرسة المنارية بامتداداتها الفكرية والأصولية). نقصد بالحركة الإصلاحية الثالثة، تلك الحركة التي ستستأنف جهود الحركة الإسلامية، وتتجاوز حالة الانسداد الفكري والحركي الذي وصلت إليه، وستنطلق من التراكم الذي حققته لتبني

عليه وتطوره، وتتجاوز منطق التنظيم، وترتاد في رحابة التفكير في بناء الأمة. فبهذا التحديد؛ ليست الحركة الإصلاحية الثالثة بديلًا عن الحركات الإسلامية، وليست تنظيمات جديدة علىٰ غرار التنظيمات الإسلامية؛ ولكنها تمثل حالة جديدة يمكن للحركات الإسلامية نفسها أن تتبنىٰ مقولاتها، وتنخرط في الرؤية الجديدة التي ستؤطِّر مركز تفكيرها، سوىٰ أنَّ ما يميزها عن الحركة الإصلاحية الثانية، هو نظرتها للإصلاح الذي يجمع جهود مكونات الأمة (الإصلاح الفكري) ومسار التراكم الذي تحقق علىٰ مستوىٰ الإصلاح المؤسسي (جهود الدولة العربية الحديثة)، كما يميزها أيضًا نظرتها التجميعية وتطلعها للعمل في إطار مشروع وطني لا يعير اهتمامًا لفكرة الاستقطاب والتجنيد بقدر ما يعطي الأولوية لبناء الأمة، وتوفير الشروط الأساسية للفعل النهضوي الجماعي.

٢- **مفهوم الحالة**: استعير مصطلح «الحالة» من الدراسات والمناهج الأنكولوساكسونية الأمبريقية التي أنتجت مقتربًا منهجيًا تفسيريًا وسمته بـ«دراسة الحالة»، ويعنىٰ بجمع أكثر ما يمكن من المعلومات والبيانات الكثيفة عن المجال المدروس، ومحاولة تنظيمها وترتيبها وتحليلها، بقصد المساهمة في تقديم تفسير لها. وقد تكثف استعمال هذا المنهج في العلوم السياسية، وبالتحديد في الدراسات المعنية بدراسة السلوك السياسي للفاعلين، وما استعمل أيضًا في دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية، كما استمر في الحقل نفسه في توصيف سلوك الفاعلين السياسيين والدينيين

والاجتماعيين، وتكثفت استعمالاته أكثر في التعاطي الإعلامي والسياسي.

٣- **في مفهوم الحالة الإسلامية:** نقصد بالحالة الإسلامية مجمل الفاعلين الدينيين، سواء منهم الذين يحملون طابعًا منظمًا (الحركة الإسلامية) أو طابعًا مؤسسيًا (المؤسسات الدينية التقليدية والرسمية) أو طابعًا مدنيًا متحررًا من التنظيم (العلماء والمثقفون والدعاة غير المنتسبين لأي تنظيم سياسي إسلامي ولا أي مؤسسة دينية) الذين يعبرون عن قناعات فكرية تنطلق من قاعدة المرجعية الإسلامية، ويعتبرون أنَّ المخرج من أزمة التخلف ينبغي أن يستمد عناصره من الاجتهادات التي تنبثق من داخل هذه المرجعية، ويقدمون أجوبة عن سؤال العلاقة بين الدين والعصر تنطلق من قاعدة التناغم والوصل، لا الصدام والفصل. وعلىٰ هذا؛ يكون المقصود بالحالة الإسلامية التنظيمات الإسلامية ذات الطابع الحركي، والمؤسسات الدينية التقليدية (الزوايا والجوامع والمدارس التاريخية التقليدية) والمؤسسات الدينية الرسمية المعنية بضبط الحقل الديني (وزارات الأوقاف ووزارات الشؤون الإسلامية، والمجالس العلمية وهيئات الإفتاء)، والدعاة والوعاظ والخطباء والعلماء والمثقفين الذين يقدمون اجتهادات من داخل النصِّ الديني لمعالجة مشكلات العصر، ويقدمون أجوبة عن جدل الدين والعصر تقوم علىٰ مبدأ الانسجام والتماهي.

٤- **في مفهوم الإسلاميين أو الحركة الإسلامية**: استعمل رواد الحركة الإسلامية العديد من المفاهيم لتوصيف البنيات التنظيمية التي أنشؤوها، والوظائف التي أناطوها بهذه التنظيمات. فقد عرفت مرحلة ما قبل الاستعمار، مفهوم الحركة الإصلاحية، أو مفهوم الحركة السلفية، الذي كان يطلق علىٰ حركات فكرية تنطلق من فكرة العودة إلىٰ ما كان عليه السلف الصالح؛ لإصلاح الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري والتربوي والتعليمي، ولمواجهة الاستعمار، وتحقيق النهضة الحضارية للأمة، كما برز مفهوم الحركات النهضوية الذي كان يعني الحراك الثقافي والفكري الذي يحاول الإجابة عن سؤال النهضة، أو يحاول الجواب عن مفارقة تَقَدُّم الآخر وتَخَلُّف الذات العربية الإسلامية. وقد لقي مفهوم الحركات الإصلاحية والحركات النهضوية قبولًا واسعًا لدىٰ مختلف مكونات الطيف الفكري؛ إذ كان الجميع يصنف نفسه ضمن الخانة الإصلاحية النهضوية مع خلاف في الأجوبة المقدمة، والمرجعية التي يستند إليها كل مكوّن لتسويغ هذا الجواب. لكن الخلاف المرجعي والأيديولوجي سرعان ما سيدفع هذه المكونات إلىٰ إحداث فرز واضح، شكّل الموقف من السلفية عنوانه البارز؛ إذ بدأت تبرز مفاهيم جديدة داخل السلفية نفسها كما هو الحال في السلفية الوطنية أو السلفية الجديدة التي عرفها المغرب[1]،

(١) يراجع في هذا الصدد كتاب محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤.

أو خارجها كما هو الحال مع مفهوم العقلانية والتقدم والعصرنة ومفهوم المدنية والليبرالية وغيرها من المفاهيم التي في الغالب ما كانت ترمز إلىٰ صراع الجديد مع القديم. وقد برز مفهوم الحركة الإسلامية -أول ما ظهر- مع حسن البنا -مؤسس جماعة الإخوان المسلمين- يحمل دلالات تحيل علىٰ الانتظام في المرجعية الإسلامية، وتشكيل تنظيم حركي، ينطلق من هذه المرجعية، ويدعو إليها، ويرىٰ أنَّ الحلَّ لجميع المعضلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والتعليمية يكمن في الإسلام؛ ولهذا رفع شعار (الإسلام هو الحل)، وانطلقت أدبيات الإخوان تشرحه، وتسوغ حتمية الحل الإسلامي، وكونه يمثل الخيار الوحيد للإصلاح والنهوض بدلًا عن الحلول المستوردة التي لم تجنِ منها الأمة سوىٰ مزيد من التخلف والوقوع في نير الهيمنة والاحتلال حسب متن هذا الخطاب. وقد فصَّل حسن البنا في رسالة المؤتمر الخامس جوهر دعوة الإخوان التي تدور كلها في فلك تنزيل شعار «الإسلام هو الحل» وبيَّن أنَّ الإسلام لا يقتصر علىٰ الجانب التعبدي والأخلاقي؛ وإنما يتسع مفهومه ليشمل كل المجالات، وأنَّ فكرة الإخوان المسلمين انبثقت وتبرر وجودها نتيجة الفهم العام الشامل للإسلام، الذي يشمل كل نواحي الحياة. ولهذا؛ رفع مرشد الإخوان حسن البنا مقولته الشهيرة عن الإخوان بكونهم دعوةً سلفية، وطريقة سُنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة

اجتماعية[1]، علىٰ أنَّ الذي أعطىٰ مضمونًا شاملًا لمفهوم الحركة

---

(١) وردت هذه المقولة مفصلة في رسالة المؤتمر الخامس، ونصها كالآتي: كان من نتيجة هذا الفهم العام الشامل للإسلام عند الإخوان المسلمين أن شملت فكرتهم كل نواحي الإصلاح في الأمة، وتمثلت فيها كل عناصر غيرها من الفكر الإصلاحية، وأصبح كل مصلح مخلص غيور يجد فيها أمنيته، والتقت عندها آمال محبي الإصلاح الذين عرفوها وفهموا مراميها، وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك، إنَّ الإخوان المسلمين:

١- **دعوة سلفية**: لأنهم يدعون إلىٰ العودة بالإسلام إلىٰ معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله.

٢- **وطريقة سنية**: لأنهم يحملون أنفسهم علىٰ العمل بالسنة المطهرة في كل شيء، وبخاصة في العقائد والعبادات ما وجدوا إلىٰ ذلك سبيلًا.

٣- **وحقيقة صوفية**: لأنهم يعلمون أنَّ أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة علىٰ العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله، والارتباط علىٰ الخير.

٤- **وهيئة سياسية**: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب علىٰ العزة والكرامة والحرص علىٰ قوميته إلىٰ أبعد حد.

٥- **وجماعة رياضية**: لأنهم يعنون بجسومهم، ويعلمون أنَّ المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وأنَّ النبي ﷺ يقول: «**إنَّ لبدنك عليك حقًّا**» وإنَّ تكاليف الإسلام كلها لا يمكن أن تؤدىٰ كاملة صحيحة إلا بالجسم القوي؛ فالصلاة والصوم والحج والزكاة لا بدَّ لها من جسمٍ يحتمل أعباء الكسب والعمل والكفاح في طلب الرزق، ولأنهم تبعًا لذلك يعنون بتشكيلاتهم وفرقهم الرياضية عناية تضارع وربما فاقت كثيرًا من الأندية المتخصصة بالرياضة البدنية وحدها.

٦- **ورابطة علمية ثقافية**: لأن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة علىٰ كل مسلم ومسلمة، ولأن أندية الإخوان هي في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح. =

الإسلامية، وتوقَّف عند دلالته الحركية والعضوية، هو **سيد قطب**؛ ذلك أنَّه جمع في كتاباته التنظيرية بين تفصيل المضمون الشمولي للإسلام، وبين تحديد الطابع الحركي للدعوة، وخصائصه وميزاته، ونقله من الفضاء الدعوي إلىٰ الفضاء الحركي؛ فبيَّن في كتاباته، لا سيما كتاب «**معالم في الطريق**» وظيفة التجمع العضوي، أو التجمع الحركي، أو ما يسميه الطليعة المؤمنة الصلبة، مرتبًا هذه الوظائف والمهام ترتيبًا مرحليًا، تناسب كل وظيفة منها مرحلة معينة، وذلك بحسب استعداد وجاهزية الجماعة المؤمنة. يقول **سيد** في نص طويل: «ومن ثمَّ لم يكن بدّ أن تتمثل القاعدة النظرية للإسلام -أي: العقيدة- في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولىٰ. لم يكن بدّ أن ينشأ تجمع عضوي حركي آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي، الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. وأن يكون محور هذا التجمع الجديد هو القيادة الجديدة المتمثلة في رسول الله ﷺ ومن بعده في كل قيادة إسلامية تستهدف رد الناس إلىٰ ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته -وأن يخلع كل من يشهد أن

= ٧- **وشركة اقتصادية**: لأن الإسلام يُعني بتدبير المال وكسبه من وجهه وهو الذي يقول نبيه صلى الله عليه وسلم: (نعم المال الصالح للرجل الصالح)، ويقول: (من أمسىٰ كالًا من عمل يده أمسىٰ مغفورًا له)، (إنَّ الله يحب المؤمن المحترف).

٨- **وفكرة اجتماعية**: لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامي ويحاولون الوصول إلىٰ طرق علاجها وشفاء الأمة منها. (يراجع مجموعة الرسائل، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ١٩٨٤).

لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله ولاءه من التجمع العضوي الحركي الجاهلي- أي التجمع الذي جاء منه -ومن قيادة ذلك التجمع- في أية صورة كانت، سواء كانت في صورة قيادة دينية، من الكهنة والسدنة والسحرة والعرافين ومن إليهم، أو في صورة قيادة سياسية واجتماعية واقتصادية، كالتي كانت لقريش، وأن يحصر ولاءه في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد، وفي قيادته المسلمة. لم يكن بدّ أن يتحقق هذا منذ اللحظة الأولىٰ لدخول المسلم في الإسلام، ولنطقه بشهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله؛ لأنَّ وجود المجتمع المسلم لا يتحقق إلا بهذا. لا يتحقق بمجرد قيام القاعدة النظرية في قلوب أفراد مهما تبلغ كثرتهم; لا يتمثلون في تجمع عضوي متناسق متعاون، له وجود ذاتي مستقل، يعمل أعضاؤه عملًا عضويًا -كأعضاء الكائن الحي- علىٰ تأصيل وجوده وتعميقه وتوسيعه، وعلىٰ الدفاع عن كيانه ضد العوامل التي تهاجم وجوده وكيانه. ويعملون في هذا تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي، تنظم تحركهم وتنسقه، وتوجهه لتأصيل وتعميق وتوسيع وجودهم الإسلامي. ولمكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر الجاهلي»[1]. وتجدر الإشارة هنا، إلىٰ أنَّ الأستاذ أبا الأعلىٰ المودودي تقاطع كثيرًا مع سيد قطب في تحديد

(١) قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق بيروت، دار الثقافة الدار البيضاء طبعة ٢٠٠٨، (ص٤٤).

مفهوم الحركة الإسلامية، وتحديد طبيعتها الأخلاقية ورهاناتها التغييرية. فاعتبر أنَّ الحركة الإسلامية هي عبارة عن تجمع بشري يقوم علىٰ قواعد وقيم أخلاقية وعملية، توافق روح الإسلام، وتوائم طبيعته، ويقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية[١]، وتضطلع هذه الحركة بمهمة نشر العقلية الإسلامية، وبثِّ روح الإسلام الخلقية في المجتمع[٢]، ويعملون علىٰ قيام نظام تعليمي تكون مهمته تهييء رجال مطبوعين بطابع الإسلام الخاص، ويتخرج بفضله المؤرخون المسلمون والفلاسفة المسلمون، والمسلمون الحاذقون في العلوم الطبيعية والاقتصادية والمالية، والذين لهم حظ وافر من القانون والسياسة، وفي كل فرع من العلوم والفنون الأخرىٰ، من الذين امتزجت الفكرة الإسلامية بلحومهم ودمائهم[٣]، ويعملون علىٰ إنتاج البرامج والمشاريع؛ وتدوين نظام للأفكار والنظريات ومنهاج كامل للحياة العملية مبني علىٰ مبادئ الإسلام وقواعده[٤]. وتعمل علىٰ توسيع انتشارها، وخوض معركة مكافحة ومقامة النظام الباطل المعوج السائد في المجتمع الإنساني[٥]؛ وذلك حتىٰ تقوم بانقلاب

---

(١) المودودي، أبو الأعلىٰ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٥، (ص٧٩-٨٠).

(٢) المرجع السابق (ص٨٠).

(٣) نفسه (ص٨٠).

(٤) نفسه (ص٨٠).

(٥) نفسه (ص٨٠).

عظيم في أفكار العامة، وتحقق هدف انهيار النظام الباطل، وإقامة الدولة الإسلامية[1]. وباستقراء الأدبيات الإخوانية والقطبية والمودودية، والتي تمثل الكتابات التأسيسية للحركة الإسلامية؛ يتضح أنَّ المقصود بالحركة الإسلامية يدور حول العناصر الآتية:

- أنَّ الأمر يتعلق بحركة، لها بنية تنظيمية، تحمل مشروعًا فكريًا ودعويًا وسياسيًا، تتوسل العديد من الأدوات والآليات لتنزيله علىٰ واقع الأرض.

- أنها تنطلق من المرجعية الإسلامية، ومن الاجتهاد التي تقدمه للإسلام.

- أنها ترىٰ أنَّ حلَّ المعضلات التي تعاني منها الأمة يكمن في الإسلام، أو في استلهام مرجعيته، أو في الاجتهادات التي تنطلق من أرضيته.

- أنها تحمل هدفًا دعويًا وسياسيًا؛ حيث يقوم التجمع علىٰ فكرة الالتزام بالإسلام والدعوة إليه من جهة، ويقوم في الجانب الثاني، بإنشاء الأداة السياسية التي تعبر عنها في الحقل السياسي، وأنها بناء علىٰ هذه الطبيعة المزدوجة؛ تحتفظ بتنظيمين: **الأول** دعوي، يمثل الحركة الأم؛ **والثاني** سياسي، يمثل الذراع أو الجناح، أو التخصص السياسي وغيرها من الأسماء المختلفة التي أبدعتها الحركة الإسلامية في تجاربها المختلفة، بحيث

---

(١) نفسه (ص٨٠).

لا تستقر صيغة واحدة في العلاقة بين التنظيم الدعوي والتنظيم السياسي لدىٰ مكونات هذه الحركة.

- أنها تتبنىٰ صيغًا مختلفة للعمل الدعوي والسياسي، بحسب طبيعة تفاعلها مع البيئة السياسية؛ فمنها من تبنىٰ الخيار السري، ومنها من تبنىٰ العمل في إطار المشروعية السياسية، ومنها من تبنىٰ خيار المشاركة السياسية (الحركة الإسلامية المغربية وأغلب الحركات الإسلامية التي تنتمي إلىٰ تجربة الإخوان المسلمين)، ومنها من تبنىٰ الخيار الثوري، ومنها من تبنىٰ الخيار الانقلابي العسكري (حزب التحرير)، ومنها من أجَّل فكرة العمل السياسي ريثما تكتمل شروطه، ومنها من تبنىٰ العمل السياسي المدني المرتكز علىٰ فكرة توسيع مجال الدمقرطة والحريات لإنهاء تجربة الإقصاء والاستئصال (تجربة حركة النهضة التونسية قبل الثورة)، ومنها من ترك أمر تقدير الخيارات السياسية للأداة السياسية، وذلك بحسب شروط السياسة علىٰ الأرض، فتبنىٰ أكثر من خيار بحسب الظرفية السياسية (التجربة السودانية).

يعرِّف **راشد الغنوشي** الحركة الإسلامية بكونها نشاطًا حركيًا منبعثًا بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبدًا[1].

(١) الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط١، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، ٢٠١١، (ص١١).

ويعرِّف **يوسف القرضاوي** الحركة الإسلامية بكونها ذلك «العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلىٰ قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة كل الحياة»[1].

ويرىٰ الدكتور **عبد الوهاب الأفندي** أنَّ الحركات الإسلامية: «هي الحركات التي تنشط علىٰ الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة علىٰ حد سواء، وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرىٰ التي ترىٰ أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها. ويغلب إطلاق هذا المصطلح علىٰ الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف، وتنشط في مجال السياسة؛ إذ يندر مثلًا إطلاق وصف الحركات الإسلامية علىٰ الجماعات الصوفية التي لا تنشط في المجال السياسي»[2]. ومع وجاهة تعريف **الأفندي** ووضوحه وشموله؛ إلا أننا نرىٰ أنَّ تعريفه تضمن بعدين يحتاجان لمناقشة؛ **الأول**: هو حصر مفهوم الحركة الإسلامية بقيد المجال، أي: مجال السياسة، في حين تدخل ضمن الحركات الإسلامية كل الحركات التي تشتغل داخل الواجهة التربوية أو الثقافية والاجتماعية

(١) القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٦، (ص٩).

(٢) الأفندي، عبد الوهاب، وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢، (ص١٣).

وتفضل الابتعاد عن السياسية لدواعٍ مرحلية أو مبدئية مثل تنظيم الطلائع، **والثاني**: هو تقييد السلوكِ السياسي الإسلامي التفاعلي بقيد المناوءة للحكومات والحركات السياسية والاجتماعية التي ترفض مطلب تطبيق الشريعة، في حين أنَّ هناك حركات تدخل ضمن الحركات الإسلامية، ولا تتبنىٰ مثل هذا السلوك في التعاطي مع مخالفيها.

٥- في مفهوم الإنتاج الفكري: نقصد بالإنتاج الفكري مجمل الأفكار والإجابات والقناعات والتصورات التي أنتجها هؤلاء الفاعلون، وصارت لها قوة التداول الفكري في المجتمع، سواء عبر الكتب، أو المقالات، أو عبر الإنتاج السمعي البصري، بحيث يشمل هذا الإنتاج الرؤية التي يقدمها هؤلاء للعديد من الإشكالات التي برزت مع التحولات التي عاشتها المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك في قضايا السياسة، والاقتصاد، والتربية، والمرأة، والحقوق والحريات؛ بل حتىٰ في طبيعة النظر والتعامل مع النص الديني نفسه. وسنقتصر في هذا البحث بوجهٍ خاص علىٰ الكتب دون غيرها.

٦- في مفهوم المشروع الفكري: ونقصد بالمشروع الفكري في هذا البحث، الرؤية النسقية التي يحملها هؤلاء للمجتمع؛ وذلك بدءًا بمنهجية بنائه وتركيبه، والمقومات التي ينطلق منها، والخصائص التي يتمتع بها، والأفكار والقناعات التي تنظم

الاجتماع وتضمن التعايش بين مكوناته، وطبيعة النظرة للعلاقة بين الرجل والمرأة، ودور ووظيفة كل واحد منهما في المجتمع، وضوابط مشاركتهما في المجال العام، والقواعد التي تضبط الفضاء الخاص بالعام، والتصور الذي يحمله هؤلاء لقضية الحقوق والحريات، والمدىٰ الذي تصل إليه هذه الحريات، والقيود المجتمعية التي يمكن أن تحدد مدىٰ هذه الحريات، ومفهوم النظام العام، والعلاقة بين المجتمع المدني، والمجتمع السياسي، وحدود المنطق التشاركي في بناء القرار السياسي، والتشخيص الذي يحمله هؤلاء لأزمة الأمة، وجذورها التاريخية، وتفسير المسارات المتراكمة، وتقديم تصور ناظم لطبيعة المشروع النهضوي الذي يحمل بين طياته الأجوبة التي يقدمها هؤلاء للإشكالات المعاصرة، وكيف يمكن حل أزمة التخلف، في ظل وضعية الارتهان، وغيرها من القضايا التي تعكس نظرة هؤلاء للمجتمع ودوره في الاجتماع السياسي وفي تحقيق التنمية الاجتماعية.

٧- **في الفرق بين الإنتاج الفكري والمشروع الفكري**: بناءً علىٰ التحديدين السابقين؛ يتضح أنَّ بين المفهومين عمومًا وخصوصًا؛ فالإنتاج الفكري قد يحمل بين ثناياه ومخرجاته بعض العناصر التي تندرج ضمن وحدات المشروع الفكري، لكن ليس كل إنتاج فكري يحمل بالضرورة هذه الوحدات، لكن في المقابل؛ فإنَّ كل مشروع فكري، هو في حقيقة أمره جزء من الإنتاج الفكري، غير أنَّه يتميَّز عن غيره بطابع العمق والنسقية والتركيبية،

بحكم أنَّ المشروع الفكري، هو في حقيقة أمره هو رؤية للنهوض.

٨- **في مفهوم الأزمة**: لا نضفي في هذا البحث علىٰ مفهوم الأزمة أيَّ طابع قدحي، ولا يعني إطلاق لفظة الأزمة ونسبتها للمشروع الفكري للإسلاميين أيَّ انحياز أيديولوجي أو سياسي ضدهم؛ وإنما لجأنا إلىٰ هذا المفهوم لما يحمله من مضمون إيبستمولوجي صرف. فالأزمة لا تعني أكثر من صعوبات النمو -بتعبير مالك بن نبي- أو هي تعني -بتعبير باشلار- الدواعي التي تحتم تطور العلم؛ فتاريخ العلم هو تاريخ أزماته علىٰ حدِّ تعبيره، فحين يعجز العلم عن الإجابة عن التحديات الجديدة؛ يضطر إلىٰ إعادة النظر في مسلماته أو إعادة صياغة مفرداته، وفي بعض الأحيان أو في أكثرها، يضطر إلىٰ مراجعة السند المعرفي الإيبستمولوجي الذي يرتكز إليه. فالأزمة لا تعني الانسداد المطلق، ولا تعني انغلاق النسق الفكري، ولا تعني وسم المشروع الفكري للإسلاميين بأيِّ عنصر من عناصر العجز والقصور الذاتي؛ وإنما المقصود مفهومها الوظيفي، ونقصد به الصعوبات والإكراهات التي يواجهها المشروع الفكري للإسلاميين، وينشأ مخاض عسير بسبب عدم قدرته علىٰ الجواب عن بعض الأسئلة؛ فتنشأ القطيعة الإيبستمولوجية المعلِنة عن تحولٍ جديد في النسق المعرفي الحاكم لهذا المشروع. فالأزمة -في التحديد المفاهيمي الذي يختاره البحث- ليست أكثر من الصعوبات التي تمثلها الأسئلة التي لم تجد جوابها داخل النسق الفكري الحاكم للإسلاميين، وهي التي

ترسم بدايات المخاض المعلن عن التحولات والانتقال من نسقٍ إلىٰ نسق، أو الذي يعبر عن الانسداد الذي وصلت إليه الصياغات التقليدية، والحاجة إلىٰ إنتاج صياغات جديدة.

٩- **أسئلة الإنتاج**: ونقصد بها الأسئلة والإشكالات المركزية التي تلخص القضايا التي اشتغل عليها الإنتاج الفكري للإسلاميين. وقد استقرأنا أدبيات الإسلاميين والمرجعيات التي يستندون إليها؛ فحصرنا هذه القضايا في ثلاثة أسئلة كبرىٰ هي: **أسئلة تبرير الوجود، وأسئلة إثبات الجدوىٰ والصلاحية، وأسئلة التجديد والاجتهاد.**

١٠- **خطوط الإنتاج**: ونقصد بها التوجهات الكبرىٰ التي اتجه إليها الإنتاج الفكري للإسلاميين، وهي العناوين الجامعة التي توحِّد الأسئلة الفرعية المندرجة ضمن أسئلة الإنتاج؛ فعلىٰ سبيل المثال، تندرج ضمن سؤال تبرير الوجود عدد من الأسئلة من قبيل: لماذا تقدَّم الغرب وتخلَّف المسلمون؟ وسؤال تشخيص أسباب التخلف، وسؤال ملامح المشروع النهضوي، وسؤال التماثل والاختلاف في سياق النهوض داخل التجربة الإسلامية، وسؤال مدافعة المشاريع المنافسة، وغيرها من الأسئلة التي تجتمع في خطٍّ إنتاج واحد اصطلحنا عليه بخطِّ فعل التبشير.

١١- **الأبعاد التقييمية**: ونقصد بها الزوايا التي يتجه إليها نقد خطوط الإنتاج في المشروع الفكري للإسلاميين؛ ذلك أنَّ النقد

لا يتوجه إلىٰ الأفكار التفصيلية، ولا مناقشة الصحة من الخطأ؛ وإنما يتجه إلىٰ مناقشة المتجهات وتقييمها بالقياس إلىٰ الأهداف المعلنة في مشاريع الإسلاميين التغييرية، وإلىٰ أيِّ حد تخدم هذه الخطوط المسار التغييري، وما مدىٰ فاعلية الأجوبة التي قدمها الإسلاميون في سياق المساجلة والتدافع، ومنسوب التجديد والاجتهاد فيها.



الفصل الأول

في أسئلة الإنتاج الفكري



مدخل

يصعب أن نضبط مجمل الإنتاج الفكري للحالة الإسلامية؛ لأنَّ تعدد المكونات والفاعلين، والامتداد في الزمن، يجعل من عملية الاستقراء والإحاطة والاستقصاء عمليةً صعبة. لكن، سنحاول أن نستعين ببعض الكتابات النوعية التي حاولت تقديم اجتهادات حظيت بقدرٍ معتبر من التداول في المجال الفكري الإسلامي، على أن يكون ضابطنا في الحصر، هو قوة الإنتاج الفكري، وكثافة تداوله، ودرجة تأثيره في صناعة الرأي الإسلامي، والجدال الذي أثاره، وامتداد تأثيره في المدى الزمني. وسنخصص هذا الفصل للأسئلة التي اشتغل عليها الإنتاج الفكري للإسلاميين.

وبالاستقراء الواسع لأدبيات الإسلاميين بجميع مكوناتهم وأطيافهم، وكذا الأدبيات الأخرى التي شكلت جزءًا أساسيًا من مرجعياتهم الفكرية؛ يمكن الحديث عن ثلاثة أسئلة انشغل بها مشروعهم الفكري، وهي التي بررت مجمل المخرجات الفكرية التي صدرت على مدار أكثر من قرن من الزمان، وهي أسئلة مرتبطة ومتتابعة في الزمن، تعكس درجة التطور والرشد والأزمة أيضًا في الكسب الفكري للحالة الإسلامية؛ إذ أول ما انشغل به الإنتاج

الفكري الإسلامي، **هو سؤال تبرير الوجود**، وما يرتبط به من أسئلة فرعية تتعلق بمدافعة كل الأطروحات التي تشكك في هذا الوجود أو تنسف قاعدته، ثم جاء بعد ذلك **سؤال تبرير الجدوىٰ والصلاحية**، وما يرتبط به من تعميمات تخص البديل الفكري المطروح وشموليته وحتميته، والتبشير بمستقبله، وبيان إفلاس المشاريع الأخرىٰ المنافسة، ليطرح بعد ذلك **السؤال الثالث المرتبط بمفردات المشروع** ومضمونه وخياراته، وبحث الفراغات الثاوية في هذا المشروع البديل، ومحاولة تقديم إجابات عنها.

المبحث الأول

الإنتاج الفكري للإسلاميين وسؤال تبرير الوجود

وهو السؤال الذي عكفت عليه الأدبيات النهضوية في صيغتها السلفية، والتي اشتغلت بسؤال لماذا تقدَّم الغرب وتخلَّف المسلمون[1]، وتشخيص أسباب التخلف[2]، ومحاولة عرض ملامح لمشروع نهضوي متعدد الأبعاد[3]، أو التركيز علىٰ جوانب مهمة فيه، وإعطائها قدرًا من الأولوية[4]، كما اشتغلت علىٰ فكرة التماثل والاختلاف في سياق النهوض داخل التجربة الإسلامية،

(١) نموذج شكيب أرسلان في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم».

(٢) نموذج الكواكبي الذي اشتغل علىٰ تحليل بنية الاستبداد وأثرها في تفسير حالة التخلف في العالم العربي والإسلامي. يراجع كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م.

(٣) نسوق في هذا الاتجاه نماذج كثيرة مثل علال الفاسي في المغرب من خلال كتابه «النقد الذاتي»، والطاهر بن عاشور في تونس من خلال كتابه «أصول النظام الاجتماعي»، وكتابه «أليس الصبح بقريب».

(٤) نذكر في هذا السياق نموذج جمال الدين الأفغاني الذي انشغل بقضية الحكم والسياسة، ونموذج محمد عبده وتلميذه رشيد رضا اللذين ركّزا بشكل أساسي علىٰ قضية التربية والتعليم.

وأنَّ أيَّ تجربة داخل المعادلة نفسها لا يمكن أن تحقق الإقلاع ما لم تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها التجربة الإسلامية الأولىٰ[1]، وقد كان قدر الإجابة عن هذا السؤال -سؤال إعادة التأسيس للنهضة الإسلامية بنفس منطلقاتها الأولىٰ- أن ينشغل بالمدافعات الفكرية التي فرضها السياق الفكري والسياسي، وتمثَّل ذلك من جهة في مواجهة الأدبيات الاستشراقية[2]، ومن جهة ثانية في تحديد موقف من الغرب، ومدافعة الأفكار التي كانت تنتصر لفكرة التبعية للغرب والتماهي معه[3].

- **فعلىٰ المستوىٰ الأول**، أي الانشغال بسؤال لماذا تقدَّم الغرب وتخلَّف المسلمون؟ وتشخيص أسباب التخلف وعوامل الرقي؛ فقد بدأت محاولة الجواب مع التجربة الإصلاحية الأولىٰ، وأخذت عمقها مع مدرسة المنار التي أخذت علىٰ عاتقها مهمة

(١) أي ما يمثل التجسيد الفكري لمقولة «لا تصلح هذه الأمة إلا بما صلح به سلفها».

(٢) نموذج مناقشات الأفغاني والشيخ محمد عبده مع أرنست رينان. لمزيد من الاطلاع يرجىٰ مراجعة كتاب «الإسلام والعلم: مناظرة رينان الأفغاني»، ترجمة ودراسة مجدي عبد الحفيظ، المشروع القومي للترجمة/ إشراف جابر عصفور، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٥، ويرجىٰ أيضًا مراجعة كتاب محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدىٰ، دمشق، ٢٠٠٢.

(٣) نموذج رد الطاهر بن عاشور علىٰ علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، ونموذج علال الفاسي في كتابه «دفاعًا عن الشريعة» و«النقد الذاتي» و«بديل البديل»، ومحمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، وكتابه «الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر»، وكتابه «الفكر الإسلامي في تطوره».

الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي، وقد ركّزت رسالة أمير البيان **شكيب أرسلان** التي كانت في الأصل جوابًا عن رسالة **محمد بسيوني عمران**، علىٰ ثلاثة أسئلة أساسية يتمحور الأول حول الأسباب التي أدت إلىٰ الوضع الذي يوجد عليه المسلمون اليوم من ضعف وانحطاط، ويتعلق الثاني بتفسير سبب تقدم الأمريكان والأوروبيين واليابانيين، فيما تناول السؤال الثالث إمكانية أن يلتحق المسلمون بركب الحضارة والمدنية كما صنع الغرب[1].

فمنذ ذلك التاريخ، أي: تاريخ انشغال المنار -بمختلف روادها- بهذا السؤال؛ لم تتغير الإجابة كثيرًا عن الصيغة الحماسية التي قدَّمها أمير البيان، والتي تمثلت في تشخيص حال الأمة من الضعف والانحطاط، وبيان أسباب تقدم تجربتهم في الماضي، والتركيز في هذا الإطار علىٰ عامل الديانة الإسلامية ودورها في بناء الحضارة الإسلامية المترامية الأطراف، مع التأكيد علىٰ أنَّ سبب التقدم هذا لا يزال موجودًا في الأمة، لكنَّه معطَّل وغير مشغل، وذكر أسباب تخلف المسلمين (الجهل، فساد الأخلاق، فساد الأمراء والحكام، وتصدر علماء البلاط، الجمود علىٰ القديم، والتغريب والتبعية ...)، وتفسير عوامل رقي الأمم الأخرىٰ (التشبث بالقومية واللسان والهوية والدين)، والتأكيد علىٰ مدنية

(١) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مراجعة الشيخ حسن تميم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان (ص٣٧-٣٨).

الإسلام، وأنَّه قادر علىٰ مسايرة التطور، والإنكار علىٰ متهمي الإسلام بالرجعية ومعاكسة الرقي والتقدم، بكونهم يجهلون حقيقة الإسلام وحقائق التاريخ، مع الختم بالخلاصة السلفية المشهورة، التي ترىٰ أن لا صلاح للمسلمين اليوم إلا بما صلح به سلفهم الأول.

ويمكن هنا أن نستحضر كتاب **أبي الحسن الندوي** «**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**» الذي شكَّل مرجعية مهمة للإسلاميين، وصارت مقولاته وأدبياته تنقل في العديد من كتبهم[1]. ففي هذا الكتاب، يكاد **الندوي** يعيد -وإن كان بشكل منظم بعيد جزئيًا عن الفورة الحماسية المعهودة في كتاب أمير البيان- المضمون نفسه الذي تضمنه كتاب **شكيب أرسلان**؛ فقد بدأ **الندوي** كتابه بالحديث عن الجاهلية وخصائصها، ثم العصر الإسلامي وعناصر الريادة المدنية فيه، ودور الإسلام في تأسيس المدنية الإسلامية، ثم ألقىٰ نظرة علىٰ أسباب نهضة الإسلام، وعرض لأسباب الانحطاط، وتحدث عن العصر الأوروبي وخصائصه، ومعاناة الإنسانية بسببه، ليخلص في الأخير إلىٰ حاجة الإنسانية إلىٰ قيادة الإسلام من جديد، ويعيد نفس اللازمة السلفية العامة التي تربط قيام الأمة ونهضتها بما قامت به الأمة الإسلامية في سلفها، يقول في هذا الصدد: «إنَّ الطريق لهذه القيادة ممهدة ميسورة للعرب، وهي الطريق التي جربوها في عهدهم الأول: الإخلاص للدعوة

---

(١) يكفي في هذا الصدد أن نشير إلىٰ أنَّ سيد قطب قدَّم لهذا الكتاب، وتبنىٰ مجمل ما ورد فيه في كتبه.

الإسلامية واحتضانها، وتبنيها والتفاني في سبيلها وتفضيل منهج الحياة الإنساني علىٰ جميع مناهج الحياة»[1]. وهكذا تعاد تقريبًا المقولات نفسها، مع اختلاف في تقييم التجربة الغربية؛ إذ تغيرت الوجهة، من مدرسة المنار الإصلاحية التي تتعامل مع الغرب تعاملًا واعيًا، يقرأ التجربة في جميع حيثياتها، ويحاول دراسة أسباب تقدم الغرب، إلىٰ مدرسة أخرىٰ تقرأ في الغرب تجربة الإفلاس القيمي فقط، وتحاول خلق نوع من المماثلة بين الجاهلية الأولىٰ، وبين جاهلية القرن العشرين[2]؛ وذلك لتبرير الحاجة إلىٰ قيادة الإسلام من جديد. وهو المسار الذي رسَّخه **سيد قطب**، ودرج علىٰ تبنيه الإسلاميون بعده لفترة طويلة من الزمن؛ إذ صارت كتاباته، وتحديدًا «**معالم في الطريق**»، المرجع في تبرير حاجة العالم إلىٰ قيادة جديدة، تحرره من الجاهلية، وتنطلق من النبع القرآني نفسه الذي كان الصحابة الكرام يستقون منه (الجيل الفريد). يقول **سيد قطب** في هذا الصدد: «إنَّ قيادة الرجل الأبيض للبشرية أوشكت علىٰ الزوال، ليس لأنَّ الحضارة الغربية قد أفلست ماديًا، أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية؛ ولكن لأنَّ النظام الغربي قد انتهىٰ دوره؛ لأنَّه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة. لا بدَّ من قيادة تملك إبقاء الحضارة المادية التي

(١) الندوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، طبعة منقحة ومزيدة، المنصورة (ص٢٥٨).

(٢) صدر كتاب بهذا العنوان لمحمد قطب: جاهلية القرن العشرين، هو أشبه ما يكون بشرحٍ مفصل لكتاب الندوي.

وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدة كاملة -بالقياس إلىٰ ما عرفته البشرية- وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته. والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج»[1].

- **وعلىٰ مستوىٰ سؤال** محاولة عرض ملامح المشروع النهضوي؛ فقد جاءت الإجابات كثيفة تعرض لكافة الجوانب المشرقة في الإسلام، وكيف حاول تغطية مختلف النظم السياسية والاقتصادية والمالية والجنائية والاجتماعية؛ فكتب **سيد قطب** عن العدالة الاجتماعية في الإسلام، وانتهىٰ بعد عرضٍ مسهب لتاريخ العدالة الاجتماعية في التجربة التاريخية للأمة، واختلاف مناهج الخلفاء الراشدين إلىٰ التأكيد علىٰ العلاقة العضوية التي تربط بين التصور الاعتقادي وفكرة العدالة الاجتماعية التي يروم النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الإسلامي تحقيقها؛ فيرىٰ **سيد قطب** أنَّ قيام مجتمع إسلامي في المستقبل «لا يتم بمجرد وضع تشريعات وقوانين ونظم مستمدة من الشريعة الإسلامية؛ فهذا ركن ضروري، لكن الأساس الأول الذي يلازمه هو ترسيخ «العقيدة الصحيحة التي تفرد الله سبحانه بالألوهية»[2]، وأكَّد في هذا

---

(١) قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق بيروت، دار الثقافة البيضاء المغرب طبعة ٢٠٠٨، (ص٦).

(٢) قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، الطبعة ١٣ السنة ١٩٩٣، (ص١٩٦).

السياق علىٰ فكرة كليّة الإسلام، وعدم قابليته للانشطار، وأنَّه يقبل النمو والتفريع وتنوع التطبيق، ولكنَّه لا يقبل التعديل أو التجزيء أو المزج. وانتهىٰ إلىٰ أنَّ العدالة الاجتماعية جزء من مجموع الإسلام الذي يرتكز علىٰ أخلاق الطاعة والامتثال الطوعي لتشريعٍ سماوي كامل.

وكتب في المجال نفسه **مصطفىٰ السباعي**[1]، وإن كانت الخلفية العامة لكتابه اندرجت في سياق إثبات اشتراكية الإسلام وسبقه للنظام الاشتراكي في التأكيد علىٰ المسألة الاجتماعية، وعلىٰ محورية العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي في الإسلام. وكتب **عبد القادر عودة** عن أحقية الشريعة في تنظيم الأوضاع القانونية للمسلمين، وبطلان القوانين الوضعية، وأولوية وسمو أحكام الشريعة عليها؛ فقال في كتابه «**الإسلام وأوضاعنا القانونية**»: «ألَا فليعلم المسلمون أنَّ الشريعة الإسلامية أدت وظيفتها طالما كان المسلمون متمسكين بها، فلما تركوها وأهملوا أحكامها؛ تركهم الرقي وأخطأهم التقدم، ورجعوا القهقرىٰ إلىٰ الظلمات التي كانوا يعمهون فيها قبل الإسلام، فعادوا مستضعفين مستبعدين، لا يستطيعون دفع معتدٍ، ولا الامتناع من ظالم»[2].

(١) نقصد كتابه «اشتراكية الإسلام»، الذي طبع في السنوات الأخيرة باسم «التكافل الاجتماعي في الإسلام»، انظر طبعة دار ابن حزم ودار الوراق ٢٠١٠.

(٢) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الخامسة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، (ص٥٢).

وتحدث في كتاب آخر عن محاسن التشريع الجنائي الإسلامي، مبينًا تفوقه علىٰ القوانين الوضعية؛ فقال في مقدمة كتابه: «وفقني الله فيها إلىٰ إظهار محاسن الشريعة، وتفوقها علىٰ القوانين الوضعية، وسبقها إلىٰ تقرير كل المبادئ الإنسانية، والنظريات العلمية والاجتماعية التي لم يعرفها العالم، ولم يهتد إليها العلماء إلا أخيرًا. وسيرىٰ القارئ مصداق هذا القول بين دفتي هذا الكتاب، وأرجو أن لا ينتهي من قراءته إلا وقد أصبح يعتقد بما أعتقده، وهو أنَّ الشريعة الإسلامية هي شريعة كل زمان ومكان»[1].

ويقول في كتاب آخر، يؤصل لفكرة نظام الحكم في الإسلام أو وجوب الدولة الإسلامية: «والإسلام ليس دينًا فحسب؛ وإنما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة. ولو حذفنا النصوص الصريحة التي أوردناها فيما سبق، والتي توجب الحكم بما أنزل الله، لما غير ذلك شيئًا من طبيعة الإسلام التي تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية. فكل أمر في القرآن والسُنَّةِ يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية؛ لأنَّ تنفيذه كما يجب غير مأمون إلا في ظل حكم إسلامي خالص، ودولة إسلامية تقوم علىٰ أمر الله. وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي

(١) عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (ج١ ص٣).

رسمها الله وبيَّنها الرسول، يقتضي قيام دولة إسلامية، تقيم الإسلام في حدوده المرسومة، وذلك منطق لا يجحده إلا مكابر»[1]، وقد تحدث **حسن البنا** باستفاضة في رسائله عن نظام الحكم لا سيما في مقالته (**مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي**)[2]، وبيَّن فيها أنَّ نظام الحكم الإسلامي يعتمد علىٰ قواعد ثلاث هي: مسؤولية الحاكم، واحترام إرادة الأمة، والمحافظة علىٰ وحدتها. واعتبر أنها هي جوهر دعائم النظام النيابي، وأنَّ الخلل في أوضاع المسلمين يكمن في عدم التطبيق الصحيح لهذا النظام، كما بسط الحديث عن النظام الاقتصادي في الإسلام ضمن مقالة بعنوان (وضعنا الاقتصادي)، وعرض لبعض النظم الاقتصادية السائدة، وبيَّن عيوبها، وقال: «وأعتقد أنَّه لا خير لنا في واحد من هذه النظم جميعًا؛ فلكل منها عيوبه الفاحشة، كما له حسناته البادية، وهي نظم نبتت في غير أرضنا لأوضاع غير أوضاعنا، ومجتمعات فيها غير ما في مجتمعنا ... فضلًا عن أنَّ بين أيدينا النظام الكامل الذي يؤدي إلىٰ الإصلاح الشامل في توجيهات الإسلام الحنيف»[3]. وشرع في بسط أسس النظام الاقتصادي الإسلامي وركائزه، ولم يتعد في ذلك بضعة أحكام هي عبارة عن عموميات

---

(١) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، (ص٨٢).

(٢) رسائل حسن البنا، (ص٣٥٥).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٧٥).

ومبادئ عامة في النظرة الإسلامية للاقتصاد من قبيل (اعتبار المال الصالح قوام الحياة، ووجوب الحرص عليه، وحسن تدبيره وتثميره، وإيجاب العمل والكسب علىٰ قادر، والكشف عن منابع الثروات الطبيعية، ووجوب الاستفادة من كل ما في الوجود من قوىٰ ومواد، وتحريم موارد الكسب الخبيث، وتقريب الشقة بين مختلف الطبقات، تقريبًا يقضي علىٰ الثراء الفاحش والفقر المدقع، والضمان الاجتماعي لكل مواطن، وتأمين حياته، والعمل علىٰ راحته وإسعاده، والحثّ علىٰ الإنفاق في وجوه الخير، وافتراض التكافل بين المواطنين، ووجوب التعاون علىٰ البر والتقوىٰ، وتقرير حرمة المال، واحترام الملكية الخاصة ما لم تتعارض مع المصلحة العامة، وتنظيم المعاملات المالية بتشريع عادل رحيم، والتدقيق في شؤون النقد، وتقرير مسؤولية الدولة في حماية هذا النظام)[1].

وكتب الدكتور **محسن عبد الحميد** كتابًا في الاتجاه نفسه، يرسم فيه العلاقة بين الإسلام والتنمية، ويبرز أدوار مختلف النظم الإسلامية في إحداث التنمية الاجتماعية والمحافظة علىٰ توازن حركتها الإنسانية[2] (النظام العبادي، والنظام الاجتماعي، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام القضائي، ونظام

---

(١) نفسه (ص٣٥٧-٣٥٨).

(٢) محسن عبد الحميد، الإسلام والتنمية الاجتماعية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية الطبعة الثانية ١٩٩٢.

العقوبات، ونظام الحرب والسلم ونظام التربية والتعليم، والنظام الأخلاقي الإسلامي)، والملاحظ أنَّ الدكتور **محسن عبد الحميد**، وهو يؤصل لدور الإسلام في التنمية، انطلق من المسلَّمة نفسها التي أصَّل لها **البنا**، وهي شمول الإسلام لمختلف النظم المذكورة سلفًا.

وكتب **يوسف القرضاوي** كتابًا حدَّد فيه ملامح المجتمع المسلم الذي يتطلع إليه الإسلاميون[1]؛ فحرص فيه علىٰ تغطية كل المجالات بالمواقف الإسلامية: العقيدة والإيمان، والشعائر والعبادات، والأفكار والمفاهيم والمشاعر والعواطف، والأخلاق والفضائل، والآداب والتقاليد والقيم الإنسانية، والتشريع والقانون، والاقتصاد والمال، واللهو والفنون، وعرض أيضًا لقضايا المرأة. يقول في مقدمة كتابه: «لهذا كان المهم هنا إلقاء الضوء علىٰ المكونات أو الملامح الأساسية لهذا المجتمع الذي ننشده، والذي قامت حركات وجماعات إسلامية في شتىٰ أنحاء العالم العربي والإسلامي تدعو إليه، ليحل محلَّ المجتمعات الحاضرة، التي اختلط فيها الإسلام بالجاهلية، سواء أكانت جاهلية وافدة مما غزانا به الاستعمار الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، أم جاهلية موروثة من رواسب التخلف التي ساء فيها فهم المسلمين لدينهم كما ساء تطبيقهم له حكامًا ومحكومين»[2].

---

(١) نقصد كتاب «ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده»، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠١٢.

(٢) القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، المرجع السابق، (ص٥).

والملاحظ أنَّ فكرة التشخيص، كما فكرة رسم ملامح المشروع، وفكرة إحلاله مكان المشاريع السائدة، كانت تشكل جوهر المشروع الفكري للإسلاميين في مرحلة تبرير الوجود.

- **وعلىٰ مستوىٰ الانشغال بسؤال التماثل والاختلاف في** سياق النهوض داخل التجربة الإسلامية؛ فقد ركزت الأدبيات الفكرية للإسلاميين علىٰ أنَّ أيَّ تجربة داخل المعادلة الثقافية الإسلامية نفسها لا يمكن أن تحقق الإقلاع، ما لم تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها التجربة الإسلامية الأولىٰ. ومع أنَّ هذه الأطروحة ظلَّت تشكل عمق المشروع الإصلاحي السلفي؛ إلا أنها أخذت مع الإسلاميين أبعادًا جديدة، وكان **لأبي الحسن الندوي والمودودي وسيد قطب** الدور الأبرز في «تأصيلها»؛ إذ لم يعد الأمر يتعلق فقط بالتأكيد علىٰ أنَّ سبب تخلف المسلمين هو تركهم للإسلام، وابتعادهم عن تعاليمه، ولا بترسيخ فكرة أنَّ الرجوع للإسلام هو مفتاح تقدم الأمة واستعادة مجدها التاريخي؛ وإنما تركَّز الحديث عن حاجة العالم إلىٰ منقذٍ، وإلىٰ قيادة جديدة للبشرية، وأنَّ الإسلام هو الوحيد الذي يمتلك المؤهلات للقيام بهذا الدور. يقول **أبو الحسن الندوي** في هذا الصدد: «لا ينهض العالم الإسلامي إلا برسالته التي وكلها إليه مؤسسه ﷺ، والإيمان بها والاستماتة في سبيلها، وهي رسالة قوية واضحة ومشرقة، لم يعرف العالم رسالة أعدل منها، ولا أفضل ولا أيمن للبشرية منها»[1].

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، (ص٢٣٢).

وقد حرص هؤلاء المفكرون الثلاثة علىٰ تأكيد التماثل بين التجربة الإسلامية الأولىٰ، وبين رسالة الحركة الإسلامية اليوم؛ فالجاهلية لم تغير في طبيعتها التضييقية علىٰ حرية الإنسان، وكما تحرر العالم بمجيء الإسلام، تحتاج البشرية اليوم لمنقذ يحررها من الجاهلية المادية التي ضيقت الخناق علىٰ الإنسان وينقذ العالم من الانهيار والانحلال[1].

- **وعلىٰ مستوىٰ الانشغال بالمدافعات الفكرية** التي فرضها السياق الفكري والسياسي؛ فقد بدأ الإنتاج الفكري في الجواب عن هذا السؤال مبكرًا مع **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده** في مدافعة أطروحة المستشرق الفرنسي **رينان**[2]، واشتدت الردود علىٰ المستشرقين الذين أنتجوا دراسات حول التراث الإسلامي وبالتحديد القرآن والسنة، وكذا الأدب والتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية؛ فكتب **مصطفىٰ السباعي** كتابين تحدث في الأول عن الاستشراق والمستشرقين ودوافعهم الدينية والاستعمارية والسياسية والعلمية للتشكيك في الدين، وحاول تصنيفهم إلىٰ مراتب، مذكّرًا بالجوانب الإيجابية والسلبية في دراساتهم، ومذكّرًا

---

(١) نفسه، (ص٢٣٤).

(٢) عبد الحفيظ، مجدي، «الإسلام والعلم: مناظرة رينان الأفغاني» ترجمة ودراسة، المشروع القومي للترجمة، إشراف جابر عصفور، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٥، ويرجىٰ أيضًا مراجعة كتاب محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدىٰ، دمشق، ٢٠٠٢.

بخطورة بعض كتاباتهم علىٰ الدين، باعتبار أنهم يتجهون بشكلٍ مباشر إلىٰ الطعن في مصادر الشريعة مثل ما فعل **جولدتسيهر** مع السنة النبوية، وهو ما خصصه بالمناقشة النقدية في كتابه الثاني[1].

وقد انتهىٰ في كتابه، الصغير الحجم، إلىٰ تقرير خمس خلاصات عن المستشرقين نذكرها:

- **أولًا**: أنَّ المُسْتَشْرِقِينَ -في جمهورهم- لا يخلو أحدهم من أنْ يكون قِسِّيسًا أو استعماريًّا أو يهوديًّا، وقد يشذ عن ذلك أفراد.

- **ثانيًا**: أنَّ الاستشراق في الدول الغربية غير الاستعمارية -كالدول السكندنافية- أضعف منه عند الدول الاستعمارية.

- **ثالثًا**: أنَّ المُسْتَشْرِقِينَ المعاصرين في الدول غير الاستعمارية يَتَخَلَّوْنَ عن جولدتسيهر وأمثاله المفضوحين في تعصبهم.

- **رابعًا**: أنَّ الاستشراق بصورة عامة ينبعث من الكنيسة، وفي الدول الاستعمارية يسير مع الكنيسة ووزارة الخارجية جنبًا إلىٰ جنب، يلقىٰ منهما كل تأييد.

- **خامسًا**: أنَّ الدول الاستعمارية كبريطانيا وفرنسا ما تزال حريصة علىٰ توجيه الاستشراق وجهته التقليدية من كونه أداة هدم

---

(١) نقصد به كتاب السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق - المكتب الإسلامي طبعة ٢٠٠٠.

للإسلام وتشويه لسمعة المسلمين»[١].

هذا، وقد لام **السباعي** في كتابه بعض المثقفين العرب الذين تلقفوا أفكار المستشرقين، وتبنوها وروجوا لها في مجالات مختلفة، مثل ما فعل **طه حسين** عندما نقل أفكار **مارجليوث**، ونشرها في كتابه «**في الأدب الجاهلي**»، وكذلك **أحمد أمين** في كتابيه «**فجر الإسلام**» و«**ضُحىٰ الإسلام**» الذي تبنىٰ فيهما العديد من شبهات المستشرق **جولدتسيهر**، وكذلك الدكتور **علي حسن عبد القادر** في كتابه «**نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**»، وقام **السباعي** بالردِّ علىٰ هذه الشبهات في كتابه «**السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**». وقد كان **لمصطفىٰ صادق الرافعي** الموقف نفسه في مواجهة كتابات **طه حسين**، لا سيما كتابه «**في الأدب الجاهلي**»، وكتابه «**حديث الأربعاء**»؛ فكانت له حدة شديدة في رده وخصومته العلمية **لطه حسين** لا سيما في كتابه «**تحت راية القرآن**»، واللافت للنظر هنا، أنَّ **الرافعي** عنون المعركة ضد **طه حسين** بالدفاع عن القرآن، مع أنَّه كان بصدد مناقشة الانتحال في الشعر العربي، وهو المنهج نفسه الذي اعتمده **السباعي**، وسار عليه قبله **حسن البنا** في مناقشته **لطه حسين**[٢]؛ إذ كانوا يعتبرون نقل أفكار

---

(١) السباعي، مصطفىٰ، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع - المكتب الإسلامي (ص٧٣-٧٤).

(٢) يروىٰ أنَّ حسن البنا حضر محاضرة حول كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» وانتقد الكتاب فقرة فقرة، وبلغ ذلك الأديب طه حسين، فطلب لقاءه.

المستشرقين في قضايا الأدب واللغة العربية والقرآن والسنة، إنما كانت تستهدف مصادر الشريعة بالتشكيك.

وقد تكثَّف النقد للمستشرقين في كافة حقوق المعرفة الإسلامية؛ فكتب **محمود حمدي زقزوق** يتتبع خلفية المستشرقين في دراساتهم للتراث الإسلامي وعلاقتهم بالصراع الحضاري[١]، وبالخلفية نفسها أيضًا، كتب **محمد الغزالي** يبيِّن مطامع المستشرقين في الإسلام[٢]، وكثَّف **أنور الجندي** كتاباته النقدية للاستشراق مبينًا مخاطره و«سمومه» التي يبثها في جسد الأمة[٣]، وتتبع **عبد العظيم الديب**، مناهج المستشرقين في دراسة التاريخ الإسلامي[٤]، فيما

---

(١) نذكر في هذا السياق كتابين، هما «الإسلام والاستشراق»، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٨٤، وكتاب «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٥، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ١٤٠٤هـ.

(٢) الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطامع المستشرقين، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٨.

(٣) كتب أنور الجندي عددًا كبيرًا من الكتب في هذا الاتجاه نذكر منها: «سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية»، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ١٩٨٥، وأيضًا كتابه «الاستشراق»، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٣، ونذكر أيضًا كتابه «الفكر الإسلامي والثقافة العربية المعاصرة في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الثقافي»، (موسوعة العلوم الإسلامية)، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٨، وكتاب «تاريخ الإسلام في مواجهة التحديات»، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٩.

(٤) المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٢٧ قطر، كتاب الأمة، الطبعة الأولىٰ، الدوحة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ١٤١١هـ.

رصد **أكرم ضياء العمري** تهافت منهجهم في دراسة السيرة[١].

وبالإضافة إلىٰ مواجهة الأدبيات الاستشراقية التي كانت تقوض أطروحة الإسلاميين عندما تلجأ إلىٰ التشكيك في مصادر الشريعة، تكثَّفت الكتابات التي تنتقد الغرب وتنسب إليه كل ما حلَّ بالعالم الإسلامي من انحطاطٍ وتأخر، كما شنَّت معارك أخرىٰ علىٰ أفكار التغريب والتبعية للغرب.

ولقد لقي كتاب **جلال العالم**[٢] شيوعًا كبيرًا في أوساط الإسلاميين في هذه المرحلة، وهو مع صغر حجمه، شكَّل المصدر الأساسي لتبرير العداء للغرب، يقول **جلال العالم** في مقدمة كتابه: «إنَّ المتتبع لتاريخ العلاقات ما بين الغرب وشعوب الإسلام، يلاحظ حقدًا مريرًا يملأ صدر الغرب حتىٰ درجة الجنون، يصاحب هذا الحقد خوف رهيب من الإسلام إلىٰ أبعد نقطة في النفسية الأوروبية. هذا الحقد، وذلك الخوف، لا شأن لنا بهما إن كانا مجرد إحساس نفسي شخصي، أما إذا كانا من أهم العوامل التي تبلور مواقف الحضارة الغربية من الشعوب الإسلامية، سياسيًا، واقتصاديًا، وحتىٰ هذه الساعة؛ فإنَّ موقفنا يتغير بشكل حاسم. سوف تشهد لنا أقوال قادتهم أنَّ للغرب، والحضارة الغربية بكل

(١) أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السيرة والسنّة النبوية، الرياض، مركز الدراسات والإعلام دار إشبيليا، ١٤١٧/١٩٩٨.

(٢) نقصد كتاب «قادة الغرب يقولون دمّروا الإسلام أبيدوا أهله»، لجلال العالم وهو الاسم الحركي لعبد الودود يوسف.

فروعها القومية، وألوانها السياسية موقفًا تجاه الإسلام لا يتغير، إنها تحاول تدمير الإسلام، وإنهاء وجود شعوبه دون رحمة»[1].

وكتب **الغزالي** في السياق نفسه -وإن برؤية فيها قدر لا بأس به من التوازن[2]- يكشف الأسس التي يبني عليها الغرب علائقه بالأمة العربية، مبينًا أنها لا تخرج عن النقاط الآتية:

١- ربط دويلاتها بسياسة الغرب، وخلق أحوال روحية، وثقافية، واجتماعية تضمن دوام هذا الاتجاه.

٢- تشجيع «العلمانية» أو «اللادينية» أو بتعبير صريح إطفاء مناورات الإسلام في نواحي الحياة العامة.

٣- تخدير الوعي العربي المناهض لليهود، والتسويف في معالجة قضية فلسطين؛ حتىٰ يتم انسجام إسرائيل مع جيرانها العرب بعد أن يتطوروا وفق مناهج السياسة الغربية ونشاط عملائها الذين لبسوا أزياء العروبة وترهبوا لخدمة قضاياها![3]، وانتقد كتابات «**ماجد فخري**» الذي كان يتبنىٰ فكرة استنفاذ الإسلام لأغراضه، وأنَّ الأحكام تتغير بتغير الظروف والحياة العامة، وأنَّ الإسلام

---

(١) العالم، جلال، قادة الغرب يقولون دمّروا الإسلام أبيدوا أهله، الطبعة التاسعة، (ص٢).

(٢) تعامل الشيخ محمد الغزالي في نقده للغرب بذكاء شديد لا سيما في المراحل المتأخرة من عمره؛ فقد حرص كل الحرص علىٰ التذكير باهتمام الغرب بالعقل والعلم والحرية والعدل والديمقراطية، ووجَّه سهام نقده للإفلاس الأخلاقي والسيطرة والهيمنة الغربية علىٰ العالم الإسلامي.

(٣) الغزالي، محمد، ظلام من الغرب، (ص٦٢).

التاريخي لم يعد قادرًا علىٰ مواكبة تطور العصر. فقال مشنعًا علىٰ مساعي التغريب والإلحاق بالغرب: «وماذا يبغىٰ السيد «ماجد فخرىٰ» بعد هذه الحملة علىٰ الإسلام، وهذه البرهنة علىٰ انتهاء رسالته؟ إنَّه يبغي أن نولي وجوهنا شطر الغرب لنستمد منه أفكارنا وننشىٰء حضارتنا. وأي غرب؟ أمريكا وإنجلترا وفرنسا ومن دار في فلكها»(١)، حتىٰ يقول في الأخير: «خيّل إلينا أنَّ الاستقلال عن الغرب سياسيًا يعنىٰ الاستقلال عنه فكريًا وحضاريًا. وهذا أيها السادة وهم فاضح»(٢).

وقد كانت أدبيات **أنور الجندي** الذائعة الصيت من المتون الأساسية في تسويغ العداء للغرب، وكان يقدر -في نظرته- أنَّ الذي يحرك الغرب هو فكرة العداء للإسلام والقضاء عليه، يقول شارحًا فكرته التي تكررت في عدد من كتبه(٣): «وكان القضاء علىٰ الإسلام هو الهدف الأساسي، الذي اختفىٰ وراء عمليات التقريب والغزو الثقافي والتبشير، في محاولة لتزييف مفهومه الأصيل وتفريغ الأجيال الجديدة من المسلمين من وجهته وإغراء هذه الأجيال

(١) محمد الغزالي، دار نهضة مصر، الطبعة الأولىٰ، (ص٦٥).

(٢) نفسه.

(٣) نذكر في هذا السياق كتابه «في مواجهة الحملة علىٰ الإسلام»، و«اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلىٰ أوائل الحرب العالمية الأولىٰ»، و«الطريق إلىٰ الأصالة والخروج من التبعية»، و«الإسلام في عين الخطر».

ببريق الحضارة الغربية ونفوذها وسلطانها»[1]، ويرىٰ أنور الجندي تبعًا لرؤيته هذه، أنَّ مهمة الغرب تتحدد في هدم الوحدة الإسلامية بإثارة روح القوميات والأقليات، وفرض النفوذ الغربي علىٰ التعليم وإخراجه من مفاهيم الإسلام، وفرض المصرف الربوي وتحطيم الاقتصاد الإسلامي، وحجب الشريعة الإسلامية وفرض القوانين الوضعية[2].

والذي ينظر أيضًا لأدبيات **أبي الحسن الندوي**، يجدها تقرر الرؤية ذاتها والموقف نفسه، وقد كتب كتابًا مستقلًا حاول فيه بلورة الموقف الإسلامي من الغرب، ومحاولة تفسير حيثياته؛ إذ انتهىٰ في خلاصة كتابه، إلىٰ أنَّ همَّ الغرب ومشروعه هو القضاء علىٰ الإسلام وتحطيم بنيته ومصادر قوته، وأنَّ الواجب الإسلامي تجاهه يتمثل في «إعادة الوعي الإسلامي، وإحياء روح الإيمان، والثقة برسالتنا وتاريخنا وقيمنا، ومعرفة مكائد عدونا، والعزم علىٰ استعادة المجد وإعداد النفوس لها، وإعداد أساس علمي متجدد، من غير خضوع للغرب؛ بحيث أن نقتبس من العلوم علىٰ مقاسنا وظروفنا الخاصة، وتنظيم حياتنا الخاصة علىٰ أساس الإيمان والعلم الحديث، وتكوين قوة دفاعية مستقلة بذاتها، قوامها الإيمان

---

(١) الجندي، أنور، الفكر الغربي دراسة نقدية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة ثقافتك الإسلامية عدد ٤، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٧، (ص١٢٦).

(٢) نفسه.

وروح الجهاد، ومادتها الوسائل الحديثة، والخبرة المعاصرة لتطهير المجتمع الإسلامي من المشككين والمتشككين، ومحاربة نفسية الانهزامية والتبعية بتخطيطٍ وتوازن بين الدين والحياة المعاصرة»[1].

والناظر إلىٰ حصيلة أدبيات الإسلاميين الدائرة حول سؤال تبرير الوجود، يخلص إلىٰ أنَّ إنتاجهم الفكري في عمومه، اتسم بثلاث خصائص؛ **الأولىٰ**: هي الكثافة، وهذا يعكس طبيعة إرهاصات التأسيس، وما يتطلبه الاشتغال علىٰ بناء الذات وتبرير الوجود. **والثانية**: هي التنوع، وذلك بحسب تعدد السياقات من جهة، وتعدد التحديات والمدافعات من جهة ثانية. أما **الخاصية الثالثة**؛ فهي الامتداد في الزمن، بحكم أنَّ الاشتغال علىٰ تبرير الوجود، ظلَّ يحتل مساحة كبيرة لدىٰ العقل الإسلامي، حتىٰ وهو يتجاوز مرحلة التأسيس، ويدخل مراحل أخرىٰ متقدمة، وما يبرر ذلك هو نوع التحديات والتشكيكات التي تطال مسلمات هذا المشروع أو منطلقاته أو بعض اختياراته[2].

وتجدر الإشارة في هذا الصدد، إلىٰ أنَّ سياق المساجلة

---

(١) الندوي، أبو الحسن، المسلمون تجاه الغرب، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧، (ص٦-٧).

(٢) نذكر في هذا السياق كتابات سيد قطب، ومحمد قطب، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وأنور الجندي، التي احتل حيز الدفاع وتبرير الوجود فيها حيزًا أساسيًا في إنتاجاتهم الفكرية، علمًا أن السؤال الذي كان يؤطر المرحلة التي وجد فيها هؤلاء اختلف بشكل مفصلي.

والمدافعة، عرف تطورًا بين مرحلة إثبات الوجود والمرحلة التي تليها، أي: مرحلة الدفاع عن الجدوىٰ والصلاحية. ففي المرحلة الأولىٰ، انصرفت المساجلة في الغالب إلىٰ التصدي للكتابات التي تطعن في المنطلقات الأساسية للشريعة، أي المساجلة التي تحصن الذات وتدافع عنها، في حين تكثفت في المرحلة الثانية، المساجلة الهجومية التي استهدفت بيان تهافت وتناقض الأطروحات الأخرىٰ، أي توجهت المدافعات إلىٰ إبطال مقولات الآخر، أكثر من تحصين مواقع الذات كما سنرىٰ في المبحث التالي.

المبحث الثاني

الإنتاج الفكري

للإسلاميين وسؤال الجدوى والصلاحية

تجاوز الإنتاج الفكري للحركة الإسلامية في هذه المرحلة سؤال تبرير الوجود، إلىٰ سؤال تبرير الجدوىٰ والصلاحية؛ إذ انشغل بشكل أساسي في هذه المرحلة بالإجابة عن ثلاث قضايا مرتبطة: تتعلق أولاها ببيان حتمية الحل الإسلامي[1]، وتتعلق الثانية، بشمولية الحل الإسلامي[2]، فيما اتسمت القضية الثالثة

---

(١) يمكن في هذا السياق أن ندرج كتابات سيد قطب كلها: «المستقبل لهذا الدين»، «نحو مجتمع إسلامي»، «هذا الدين»، «معالم في الطريق» وغيرها؛ وكتابات أبي الأعلىٰ المودودي مثل: «معضلات الإنسان الاقتصادية وحلها في الإسلام»؛ وكتابات يوسف القرضاوي خاصة الكتب الأربعة التي اندرجت ضمن (سلسلة الحل الإسلامي)؛ وكتابات محمد قطب: «الإنسان بين الإسلام والمادية»، «واقعنا المعاصر»، «مذاهب فكرية معاصرة»، «جاهلية القرن العشرين».

(٢) ونذكر في هذا السياق الكتب التي تناولت الخصائص العامة للإسلام، مثل كتاب «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» لسيد قطب؛ وبعض كتابات يوسف القرضاوي: «الخصائص العامة للإسلام»، «شريعة الإسلام صالحة لكل زمان =

بالطابع السجالي، بحكم أنَّ مضمونها اتجه إلىٰ تأكيد إفلاس المشاريع الفكرية المنافسة[1].

- **فعلىٰ المستوىٰ الأول، أي: بيان حتمية الحل الإسلامي،** سار مجمل الإنتاج الفكري للحركة الإسلامية علىٰ خطىٰ الأيديولوجيات الحتمية في التأكيد علىٰ أنَّ المستقبل للإسلام، وأنَّ البشرية آيلة اليوم أو غدًا إلىٰ الإسلام، باعتباره المرشح الوحيد للإجابة عن معضلات الواقع، برؤية تنسجم مع الفطرة الإنسانية ولا تصادمها. فكتب **يوسف القرضاوي** سلسلة كتب في هذا المجال، سماها سلسلة حتمية الحل الإسلامي[2]. وقد لخصت فكرة السلسلة

= ومكان»؛ ومحمد الغزالي في كتابه «الإسلام المفترىٰ عليه»، وكتابه «الإسلام والأوضاع الاقتصادية»، وكتابه «الإسلام والاستبداد السياسي»؛ كما لا نغفل كتاب مصطفىٰ السباعي «دعوة الإسلام واقعية لا خيال».

(١) نذكر في هذا السياق من كتابات سيد قطب: «معركة الإسلام مع الرأسمالية»، «الإسلام ومشكلات الحضارة»؛ ومن كتابات أبي الأعلىٰ المودودي: «نحن والحضارة الغربية»، «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة»، «الإسلام والجاهلية»، «الأمة الإسلامية وقضية القومية»، «الإسلام والمدنية الحديثة»، «بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية»؛ ومن كتابات أبي الحسن الندوي: «موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية»، «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية»؛ ومن كتابات يوسف القرضاوي «الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا»؛ وكتاب محمد سعيد رمضان البوطي «نقض أوهام المادية الجدلية».

(٢) تضمنت هذه السلسلة: كتاب «الحل الإسلامي فريضة وضرورة»، وكتاب «بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين»، وكتاب «الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا»، وكتاب «أعداء الحل الإسلامي».

الجواب عن أسئلة الجدوىٰ والصلاحية، وركزت بشكل أساسي علىٰ إثبات حتمية الحل الإسلامي لمشكلات العالم الإسلامي. يقول **يوسف القرضاوي** يشرح مفهوم حتمية الحل الإسلامي: «إنما أردت من الحتمية أنَّ كل الظروف والوقائع -في بلادنا العربية خاصة، وفي عالمنا الإسلامي عامة، لمن درسها دراسة علمية موضوعية- تحتم السير إلىٰ الحلِّ الإسلامي، بعد أن فشلت كل الحلول المستوردة، وتخبطت كل الأنظمة المصطنعة، وباءت بالعجز والخيبة كل المذاهب والاتجاهات ليبرالية واشتراكية، وأصبح تغييرها لا مفر منه»[1].

وكتب **سيد قطب** عن حتمية الحلِّ الإسلامي بلغة المستقبل؛ فتحدث عن المستقبل للإسلام تقريبًا في كل كتبه، محاولًا الاستدلال عليها بإفلاس التجربة الغربية المادية، يقول في هذا الصدد: «فإذا انتهت الموجة المعارضة إلىٰ غايتها -وهي الشيوعية- فإنَّ البشرية ستعود بعد الموجتين إلىٰ نوع من الاعتدال والتوازن، لا تجده في روحانية المسيحية الخيالية، ولا في مادية الشيوعية الجامدة، ولكن في فكرة وسط عن الحياة، فكرة تحتضن الروحية الصافية الصادقة، وتحتضن الواقعية المادية المعتدلة، وتصوغ منها عقيدة للضمير ونظامًا للحياة، وأحلامًا دائمة للبشرية كلما حققت

(١) القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة السادسة ٢٠٠٦، (ص: ٤).

منها حلمًا ارتقت في الأفق إلىٰ حلم جديد. والفكرة الوحيدة التي عرفتها البشرية، وتتحقق فيها هذه السمات التي أسلفنا هي فكرة الإسلام عن الكون والحياة والإنسان»[1].

- **وعلىٰ المستوىٰ الثاني، أي بيان شمول شريعة الإسلام وخلودها وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان**؛ فقد كان الإنتاج الفكري للإسلاميين أشبه ما يكون باستئناف حلقات عرض ملامح المشروع الإسلامي من خلال التأكيد من جهة علىٰ شموله لكل المجالات، وسد النوافذ علىٰ أيٍّ دعوىٰ علمانية تنطلق من خلفية الفصل بين الديني والسياسي، أو تحاول حصر الإسلام وقصره في المجال التعبدي أو المجال الفردي الخاص، ونفي الصفة التاريخية للإسلام، بحكم أنَّ العديد من الكتابات العلمانية والليبرالية والماركسية حاولت بكثافة ترسيخ فكرة تاريخية النص الديني، وعدم قابليته للتعدية، وعجزه عن مواكبة العصر ومسايرة التطورات الحديثة.

ويمكن في هذا الصدد أن نسوق كأمثلة ونماذج كل الكتب التي اشتغلت علىٰ الخصائص العامة للإسلام[2] أو الكتب التي تتحدث عن خصائص التصور الإسلامي ومقوماته[3] أو الكتب التي

---

(١) قطب، سيد، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة عشرة ٢٠٠٨، (ص٢٧).

(٢) صدر كتاب بهذا العنوان للدكتور يوسف القرضاوي.

(٣) صدر كتاب لسيد قطب بهذا العنوان.

حاولت تحديد مفهوم الشريعة الإسلامية[١] أو مقتضيات لا إله إلا الله[٢] أو الكتب التي عنيت بتحديد مفهوم الإسلام[٣] أو معنىٰ الانتماء للإسلام[٤] أو مبادئ الإسلام[٥].

وقد كان لسيد **قطب** فضل السبق في الالتفات إلىٰ فكرة الخصائص؛ إذ كرس جزءًا هامًّا من كتابه «**في ظلال القرآن**» للحديث عن طبيعة هذا الدين وخصائصه، كما أفرد كتابًا مستقلًا يتحدث فيه عن خصائص التصور الإسلامي ومقوماته؛ فكان الأسبق للحديث عن صفة الربانية، والثبات، والشمول والواقعية والتوازن والإيجابية والتوحيد[٦]، وقد ظلَّ هذا الكتاب لمدة طويلة مرجعًا أساسيًا معتمدًا لدىٰ الإسلاميين في توضيح فكرة شمول الإسلام وإبراز واقعيته، ومن ثَمَّ قدرته علىٰ الإجابة عن معضلات العصر، مع الاختلاف في تحديد طبيعة الجواب، وهل يتسم بالجذرية

(١) صدر للإمام الأكبر محمود شلتوت كتاب ضخم تحت عنوان «الإسلام عقيدة وشريعة»، وصدر للدكتور يوسف القرضاوي كتاب تحت عنوان «شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان».

(٢) نذكر في هذا السياق كتاب محمد قطب «لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة».

(٣) نذكر في هذا السياق كتاب محمد قطب «هل نحن مسلمون؟».

(٤) نذكر في هذا السياق كتاب «ماذا يعني انتمائي للإسلام»، وكتاب «الإسلام فكرة وحركة وانقلاب» لفتحي يكن.

(٥) نذكر في هذا السياق كتاب «مبادئ الإسلام» لأبي الأعلىٰ المودودي.

(٦) قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، الطبعة ١٩٩٧.

أو الإصلاحية[1]، وقد تأثر **يوسف القرضاوي** -صاحب كتاب **الخصائص العامة للإسلام**- بهذا الكتاب، ونسج علىٰ منواله، **بعد** أن لاحظ أنَّه انصرف إلىٰ إثبات خصائص للتصور الاعتقادي في الإسلام؛ فكتب كتابه ليغطي الجوانب الأخرىٰ التي لم يسلط عليها **سيد قطب** الضوء بما يكفي. فذكر **القرضاوي** في المقدمة أنَّ **سيد قطب** «أخرج -وهو في سجنه- كتابه القيم «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» وهو -كما يبدو من عنوانه- يعنىٰ بجانب واحد من جوانب الإسلام الرحب، وهو جانب التصور والاعتقاد، أي ما يوضح خصائص الفكرة الكلية للإسلام عن الله والكون والحياة والإنسان، أما خصائص المنهج أو المذهب أو النظام الإسلامي كله -بما في ذلك العبادات والأخلاق والشرائع-؛ فلم يكن ذلك هدفه في الكتاب، وإن عرض لشيء منه في بعض الأحيان تبعًا لا قصدًا»، فأشار إلىٰ أنَّ كتابه جاء «تتمة الكتاب لكتاب سيد

(١) كتب سيد قطب في كتابه «دراسات إسلامية» فصلًا عنوانه: «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله»؛ فصار مضمون هذا المقال - الذي يرفض أن يتدخل الإسلام للإجابة عن مشكلات أنتجها نظامٌ غيره - شعارًا للتوجه الفكري الراديكالي الذي ينطلق من مقولة إذا كنتم تريدون أجوبة الإسلام، فاتركوه يحكم وينزل نظمه، في حين رفض الطرح الإصلاحي هذه الفكرة، واعتبرها فكرة عدمية، والتزم بمقتضىٰ الآية «إن أريد الإصلاح ما استطعت» وجعلها عنوانًا لما أصبح يسمىٰ فيما بعد «منهج الإصلاح التراكمي». يراجع في هذا الصدد كتاب محمد يتيم: «أوراق في منهج التغيير الحضاري».

قطب، ولا عجب أن اقتبست بعض العناوين الرئيسة منه مثل الربانية والشمول والواقعية والتوازن، وإن لم ألتزم تفسيره لها تمامًا؛ فقد أوسع أو أضيق، وقد أزيد أو أنقص»[1].

وعلىٰ منهج **القرضاوي** نفسه تقريبًا سار **أنور الجندي** في كتابه «**عالمية الإسلام**»؛ إذ انطلق من قاعدة أنَّ الإسلام دين الفطرة، ليفصل في خصائص هذا الدين، ويركز بشكل خاص علىٰ خاصية التوحيد والتوازن الوسطية، ويخلص انطلاقًا من هذه الخصائص إلىٰ صلاحية الإسلام وقابليته للاستمرار. يقول **أنور الجندي**: «أبرز الدلائل علىٰ عالمية الإسلام، واستحقاقه للبقاء والانتشار، تتمثل في تطابقه مع الفطرة الإنسانية، وقدرته علىٰ العطاء لكل العصور والأزمنة والبيئات، وطابعه الإنساني القائم علىٰ الإخاء والمساواة، وعدم التفرقة بين الأجناس والعناصر. ويستمد الإسلام هذا المنهج المتكامل الإنساني الطابع العالمي النزعة من التوحيد»[2].

أما **محمد قطب**؛ فكانت له وجهة أخرىٰ؛ إذ كان همُّه في توضيح مفهوم الإسلام أن ينطلق من سؤالين محوريين يحاول من خلالهما تحديد معنىٰ الإسلام ومدلوله كما فهمه الصحابة، وقياس ما انتهىٰ إليه فهم الإسلام في هذا العصر بهذا المفهوم المعياري

---

(١) القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، (ص٤).

(٢) الجندي، أنور، عالمية الإسلام، دار المعارف القاهرة مصر، سلسلة اقرأ رقم ٤٢٦، دون تاريخ نشر، (ص٢٣).

المرجعي؛ وذلك حتىٰ يتسنىٰ له الجواب عن سؤال الواجب أو ما ينبغي أن يكون، وهو كيف ينبغي أن نفهم الإسلام اليوم، يقول في كتابه «**هل نحن مسلمون**»: «كيف فهم المسلمون الأوائل معنىٰ الإسلام؟ وكيف ينبغي لنا اليوم أن نفهم معناه؟ لا شك أنَّ المسلمين الأوائل لم يفهموا من الإسلام ما نريد نحن أن نفهمه في عصرنا الحاضر: أنَّه مجموعة من العبادات يؤديها الإنسان بمعزل عن السلوك العلمي، وأنَّ الإنسان يستطيع أن يتجه إلىٰ الله -مخلصًا- في أثناء العبادة، ثم يتجه لغير الله في أي أمرٍ من أمور الحياة. إنما الإسلام -كما فهمه الرسول ﷺ، وكما فهمه أصحابه وأتباعه- هو إسلام النفس كلها لله. هو أن يكون كيان الإنسان كله متوجهًا إلىٰ الله. هو أن تكون أفكار الإنسان، ومشاعره وسلوكه العملي كلها محكومة بالدستور الذي أقره الله. لم يفهم المسلمون الأوائل من شهادة ألا إله إلا الله أنها مجرد كلمة تقال باللسان دون أن يكون لها مدلول مستقر في أعماق النفس وفي واقع الحياة...»[(١)].

وكتب المفكر الإسلامي المغربي **علال الفاسي** في كتابه «**دفاعًا عن الشريعة**» فصولًا نوعية حول مميزات الشريعة ومحاسنها، وصلاحيتها لهذا العصر ولكل عصر، وانطلق من سؤال محوري قال فيه: «وإذا كانت الشريعة قد صلحت لكل

---

(١) قطب، محمد، هل نحن مسلمون، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة ٢٠٠٢، (ص١٠).

العصور السابقة على اختلاف أحوالها وتطورات الاقتصاد والسياسة فيها، فما الذي يحول دونها ودون الصلاحية لأن تكون المرجع للمسلمين اليوم في السياسة وفي المعاملة؟»[١].

يورد **علال الفاسي** التهمة التي يدفع بها الخصوم لإثبات تاريخية الإسلام (تهمة تطور الأوضاع)، وينقل فقرة من كتاب **محمد قطب** في دفع هذه التهمة من كتابه «**التطور والثبات في حياة البشرية**»[٢] ثم يبسط ثلاثة أدلة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وهي:

١- توفر الشريعة على كل العناصر التي تجلعها صالحة لكل زمان ومكان، وهي عمومها أي توجيهها الخطاب لجميع البشر بحيث لا يختص بها قبيل دون آخر ولا قوم دون غيرهم ولا عصر دون عصر.

٢- موافقة أحكامها لصريح العقل وعدم مناقضتها له.

٣- اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص، والإرشاد إليه عن طريق أصولها ودلائلها الخاصة[٣].

- **وعلى المستوى الثالث، المرتبط بمدافعة المشاريع الفكرية المنافسة؛** فقد اتجه الإنتاج الفكري في نفسٍ هجومي لبيان نهاية الأيديولوجيات التي هيمنت على مدى عقود على العالم العربي،

---

(١) الفاسي، علال، دفاعًا عن الشريعة، مطبعة الرسالة، الرباط، المغرب، الطبعة الرابعة ١٩٩٩، (ص١٢١).

(٢) المرجع السابق، (ص١٢٤).

(٣) المرجع السابق، (ص١٢٧).

وكشف فشلها وعجزها وجنايتها علىٰ الأمة؛ إذ تم تحميلها كافة المشاكل التي تتخبط فيها الأمة، فكتب **القرضاوي** كتابه «**الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا**»، ثم كتب يفصل بينات الحل الإسلامي، وينتقد شبهات العلمانيين والليبراليين[١]، وكتب **سيد قطب** يعري سيئات الرأسمالية، ويبيِّن وحشيتها ونفسها الاستغلالي الاستعبادي للإنسان[٢]، كما وجَّه نقدًا قويًا للشيوعية متنبئًا بسقوطها الوشيك بسبب مصادمتها للفطرة وتضييقها علىٰ حرية الإنسان[٣]، وكتب **محمد الغزالي** في نقد المناهج الإشتراكية[٤]، وكتب **محمد سعيد رمضان البوطي** في نقد النظام الاقتصادي عند الشيوعية[٥]، واستعرض **محمد قطب** المذاهب الفكرية المعاصرة[٦] وكثف النقد لها في مجمل كتاباته؛ بل وصل به الأمر إلىٰ أن اعتبر **الداروينية** أصلًا لكل المذاهب الفكرية المادية، واعتبر **الدوركايمية والفرويدية والماركسية** ثالوثًا يهوديًا صهيونيًا مدمرًا للأمة[٧]. وحفلت كتابات

---

(١) في كتابه «بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين».

(٢) نقصد كتابه «معركة الإسلام مع الرأسمالية».

(٣) يراجع كتابه السابق «نحو مجتمع إسلامي».

(٤) يراجع كتابه «الإسلام والمناهج الإشتراكية».

(٥) يراجع كتابه «المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام».

(٦) صدر له كتاب «مذاهب فكرية معاصرة»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

(٧) يراجع كتابه «الإنسان ما بين المادية والإسلام»، وكتابه «الثبات والتطور»، وكتابه «مذاهب فكرية معاصرة».

محمد قطب الكثيفة بردٍّ مسهب علىٰ أبرز النظريات التي قامت عليها الحضارة الغربية من مثل نظرية **داروين** في النشوء والارتقاء، ونظرية **ماركس** في الصراع الطبقي، وتفسير التطور التاريخي للأمم من هذا المنظور، ونظرية **فرويد** في الجنس ودوره في تفسير سلوك الأفراد والجماعات.

ويعتبر كتاب «**مذاهب فكرية معاصرة**» أضخم كتاب خصص مؤلفه -الأستاذ محمد قطب- محاورَه للردِّ علىٰ سبعة توجهات وتيارات فكرية؛ هي: الديمقراطية والشيوعية والعلمانية والعقلانية والقومية والوطنية والإنسانية والإلحاد. يقول **محمد قطب** في مقدمة هذا الكتاب شارحًا دواعي تأليفه: «إنما أردنا في هذا الكتاب أن نتعرض لهذه الأفكار والمذاهب ذاتها، فنعرضها عرضًا موضوعيًا، نبيِّن فيه ما تحتوي عليه من حقائق وما تحتوي عليه من أباطيل، ونبيِّن فيه أهم من ذلك الظروف التي أدت إلىٰ نشأتها وتشكلها علىٰ هذه الصورة، فإنَّ كثيرًا من الناس الذين يأخذونها علىٰ أنها أمر واقع، لا يسألون أنفسهم كيف نشأت، وما الظروف التي جعلتها تأخذ هذه الصورة، كأنهم يعتقدون -من ثقلة الأمر الواقع علىٰ حسهم- أنها ذات وجود طبيعي، وأنَّ الصورة التي هي عليها هي الصورة الطبيعية لهذا المذهب أو ذاك، ولا يضعون في حسابهم أنَّ ظروفًا محلية بحتة في أوروبا هي التي جعلت الفكر الأوروبي يتجه هذه المتجهات، ويسلك هذه المسالك، وأنه لو كانت هناك ظروف

مختلفة، لاعتنقت أوروبا أفكارًا أخرىٰ ومذاهب من نوع آخر»[1].

وقد اتسم كتابه «**الإنسان بين المادية والإسلام**»، بمناقشة مستفيضة لنظرية فرويد، بحكم تخصصه في علم النفس، وقد مثَّل هذا الكتاب -وقتها- سندًا قويًا للإسلاميين وناشئتهم التربوية، وأمدهم بأسلحة علمية ومنهجية قوية كانت سلاحًا في مواجهة خصومهم من المذاهب الأخرىٰ في الأوساط المدرسية والجامعية.

كما قدمت كتابات **محمد سعيد رمضان البوطي**، لا سيما كتابه «**كبرىٰ اليقينيات الكونية**»[2]، و«**نقض أوهام المادية الجدلية**»، و«**نقد النظام الاقتصادي عند الشيوعية**»، أرضيةً فكرية وأدوات منهجية نوعية في مجابهة النزعات المادية الإلحادية التي سادت في الأوساط الجامعية، كما مكَّنت الإسلاميين، ولو جزئيًا، من الاقتراب من النظرية الماركسية ومعرفة المبادئ التي تقوم عليها، ومحاولة محاورتها ونقدها، كما مكنتهم من التعرف علىٰ أسس الاقتصاد الشيوعي، ومناقضته للفطرة الإنسانية في التملك.

وقد كشف **محمد سعيد رمضان البوطي** جزءًا من خلفية تأليفه لكتاب «**نقض أوهام المادية**»، ولخصها في الخطورة التي يتسم بها

---

(١) قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، مرجع سابق، (ص٢).

(٢) شكل كتابه «كبرىٰ اليقينيات الكونية» مرجعًا مهمًا في العديد من شعب الدراسات الإسلامية والأقسام الشرعية؛ إذ كان يدرس في العقيدة وعلم الكلام، وصار قسمه الأول المرتبط بالإلهيات سلاحًا قويًا في إثبات وجود الله، وإبطال نظرية الصدفة، أو نظرية الخلق الطبيعي التلقائي.

هذا الفكر، لكونه يقدِّم نفسه علىٰ أساس أنَّه ضرورة وحتمية، وأنَّه، بهذا الزعم والادعاء، قد يجر كثيرًا من الناس للانبهار به من غير سابق اقتناع، يقول موضحًا هذه الخلفية التحصينية: «إنَّ مبعث الخطورة فيه أنَّ كثيرًا من الناس، من ذوي الثقافة المحدودة، قد ينجرون بدافعٍ نفسي مجرد، لا إلىٰ الاقتناع به؛ بل إلىٰ الانبهار به ثم الاستسلام إليه . . . فما علاج هذه الخطورة، خطورة استيلاء الفكرة، أي فكرة، علىٰ النفس بسلطان الانبهار والتهويل، قفزًا فوق رقابة العقل والمنطق؟

لا علاج لها سوىٰ إيقاظ العقل والفكر إلىٰ النظر والدراسة، بروية وموضوعية وعمق دون خوف من المذهب علىٰ أنفسنا، ولا خوف منا عليه»[1].

وعلىٰ العموم، فقد اتسم الإنتاج الفكري الدائر حول هذا السؤال -هو الآخر- بثلاث خصائص أساسية: **خاصية المناقبية** التي تعني الميل إلىٰ إثبات مزايا الإسلام ومحاسنه ومميزاته، وتصوير مبادئه العامة وخصائصه، كما ولو كانت بديلًا عن الإجابات التفصيلية التي يفرضها طبيعة المشروع الفكري، **وخاصية** التأرجح بين الروح الدفاعية والاقتراب من الدراسة الموضوعية؛ إذ حاولت بعض الكتابات أن تقترب من النظريات الغربية، ومن

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٥، (ص٨).

أطروحات المستشرقين في مظانها، وتناقشها بشكل علمي، دون أن يتحرر الإنتاج في هذه المرحلة بشكل كامل من النفس الدفاعي العاطفي، ثم خاصية التعبئة والتبشير؛ إذ بدا واضحًا من الخطوط العريضة للإنتاج في هذه المرحلة التنافس علىٰ جمهور عريض، تستقطبه توجهات فكرية مختلفة، ويحاول الإسلاميون تصوير الخطر في التوجهات المنافسة، وفي الوقت ذاته، إبراز الجانب المشرق في الإسلام، وقدرته علىٰ مسايرة العصر، وعلىٰ الإجابة علىٰ تحدياته ومعضلاته، بما يمتلك من رصيد التناغم مع الفطرة، وعدم معارضة النواميس الكونية علىٰ حدِّ تعبير سيد قطب، وبما يتصف به من خصائص الربانية والشمول والواقعية والتوازن والاعتدال والإنسانية والجمع بين الثبات والتطور.

المبحث الثالث

الإنتاج الفكري للإسلاميين

وسؤال مفردات المشروع ومضمونه وخياراته وأجوبته

وقد اشتغل الإسلاميون في هذه المرحلة بمحاولة الإجابة عن بعض الفراغات التي أظهرتها مراحل المساجلة والتدافع؛ بحيث أظهر السجال مثلًا حول قضية نظام الحكم في الإسلام، الحاجة إلىٰ بيان الموقف من الديمقراطية والعلاقة بينها وبين الشورىٰ[1]، كما تطلب هذا الموضوع أن يتم إعادة قراءة التراث السياسي الإسلامي[2] ونقد الأساس الفكري للاستبداد داخل مجمل أطياف التراث الإسلامي[3]، كما أظهرت عملية التدافع الحاجة إلىٰ إعادة

(١) نذكر في هذا السياق المحاولات الاجتهادية التي قدمها مالك بن نبي لمفهوم الديمقراطية وعلاقته بالإسلام في كتابه: «تأملات».

(٢) يمكن في هذا السياق أن نشير إلىٰ مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي انشغل بفكرة نقد التراث باستصحاب المنهجية الإسلامية، وقد نشر ضمن هذا المشروع كتاب محمد الغزالي «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل».

(٣) نذكر في هذا السياق كتاب محمد الغزالي «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل».

بناء الموقف من قضية المرأة، وهو ما تطلب إحداث تمييز بين النصوص الشرعية وبين الأفهام التراثية التي كانت تخضع للملابسات والمصاحبات التاريخية والثقافية[1]. كما اشتغل الإنتاج الفكري بالسؤال الحقوقي بجميع تفاصيله، وبسؤال تأصيل منظومة حقوق الإنسان، وسؤال الحريات العامة، وما يرتبط بها من أسئلة التعددية، والتداول السلمي للسلطة، وحرية المعتقد، وغيرها من الأسئلة المحورية التي تولدت من رصيد المساجلة مع الاختيارات الفكرية والسياسية المطروحة.

والملاحظ في المخرجات الفكرية التي انشغلت بالإجابة عن هذه الأسئلة، أنها انتهت في الأخير إلىٰ معالجة قضية المنهج، أي سؤال فهم النص الشرعي؛ بحكم أنَّ الإشكالات التي خلَّفها التراث السياسي والتراث الفكري بشكل عام، ترجع في جزء كبير منها إلىٰ المصاحبات التاريخية أو الخلفية الثقافية والنفسية والفكرية للعلماء، أكثر من كونها ترجع إلىٰ طبيعة النص الشرعي، وهذا ما جعل التركيز في الإجابة عن هذا السؤال يتجه بالكلية إلىٰ إعادة بناء مفردات المنهج؛ إذ تم التركيز علىٰ إعادة قراءة المنتوج الأصولي،

(١) نذكر في هذا السياق العمل الذي قام به الأستاذ عبدالحليم أبو شقة تحت عنوان «تحرير المرأة في عهد الرسالة»، ونذكر أيضًا كتاب راشد الغنوشي «المرأة بين القرآن وواقع المسلمين»، وكتاب محمد الغزالي «المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»، وكتاب الدكتور حسن الترابي «المرأة بين الأصول والتقاليد».

ومراجعة الآليات التي يشتغل بها العقل الأصولي[1]، ومحاولة بعث وإحياء المساهمات التجديدية التي عرفها مسار التأليف في هذا الفن، فتم بعث نظرية المقاصد من جديد[2]، وبدأت تتشكل القطيعة مع منتجات الفكر الظاهري[3]، وتناسلت الكتب التي تتمحور حول المصالح والمفاسد[4] والتقريب والتغليب[5] وفقه الأولويات والموازنات[6] ونظرية التعليل[7] وتفسير . .

(١) نذكر في هذا السياق كتاب الطاهر بن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وكتاب علال الفاسي «مقاصد الشريعة ومكارمها»، وكتاب محمد سعيد رمضان البوطي «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية».

(٢) التفت الشيخ عبد الله دراز مبكرًا إلىٰ موضوع المقاصد؛ فاتجه إلىٰ تحقيق كتاب الموافقات للشاطبي وقام بنشره، كما التفت تلميذه رشيد رضا إلىٰ كتابه «الاعتصام» فنشره، والظن أنَّ خلفية النشر غير مفصولة عن محاولة بعث الأبعاد المنهجية المتضمنة في الكتابين.

(٣) يمكن أن نذكر في هذا السياق كتاب «نظرية المقاصد» عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، الذي فتح الباب واسعًا أمام سيل من الكتابات في المقاصد غطت العديد من التخصصات في شعب الدراسات الإسلامية، حتىٰ تناسلت كتب كثيرة عن المقاصد عند العلماء والفقهاء والمفسرين وغيرهم.

(٤) نذكر في هذا السياق كتاب «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكتاب «نظرية المصلحة» للدكتور حسين حامد حسان

(٥) نذكر في هذا الصدد الكتاب المنهجي للدكتور أحمد الريسوني «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية».

(٦) نذكر في هذا الصدد كتاب الدكتور يوسف القرضاوي «فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة».

(٧) نذكر في هذا الصدد الكتاب ذائع الصيت «تعليل الأحكام» للدكتور مصطفىٰ شلبي.

النصوص[1] ثم بدأ الحديث عن قواعد الشريعة[2] وكليات الشريعة[3].

فعلىٰ **المستوىٰ الأول**، أي الإجابة عن بعض الفراغات التي أظهرتها مراحل المساجلة والتدافع، وبشكل خاص السجال الذي نتج عن مناقشة قضية الحكم في الإسلام، وما يرتبط به من قضايا تخص الشورىٰ وشكلها وإلزاميتها للحاكم، والفرق بينها وبين الديمقراطية، والموقف من الديمقراطية؛ فقد عرف الإنتاج الفكري للإسلاميين كثافة قل نظيرها، تأرجحت بين التطرف الراديكالي في الموقف وبين أقصىٰ الاعتدال، وضمت أطروحة الفصل بين الشورىٰ والديمقراطية، وأطروحة التوفيق، وأطروحة التطابق بينهما. وسنكتفي في هذه المسألة بعرض ثلاثة نماذج طبعت وكيّفت رؤية الإسلاميين بخصوص هذه القضية.

النموذج الأول، وهو كتاب الدكتور توفيق الشاوي «**الشورىٰ**

---

(١) نذكر في هذا الصدد كتاب محمد أديب الصالح «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠٨.

(٢) وجهت شعب العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية في كثير من البلدان الإسلامية اهتمامًا كبيرًا للقواعد الفقهية، وبدأ الحديث عن نظرية للتقعيد الفقهي في التراث الأصولي والفقهي الإسلامي. يراجع في هذا الصدد كتاب «نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء» للدكتور محمد الروكي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

(٣) نذكر في هذا الصدد كتاب الدكتور أحمد الريسوني: «الكليات الأساسية للشريعة».

والاستشارة»[1] الذي حاول فيه أن يحسم بشكل اصطلاحي الجدل الدهري حول إلزامية الشورىٰ، مميزًا بين الشورىٰ الملزمة، وبين الشورىٰ المعلمة؛ فاعتبر تبادل الرأي وطلبه المشورة استشارة غير ملزمة، بينما اعتبر قرارات الجماعة الصادرة عن تشاور الأمة ملزمة[2]، وحاول **الشاوي** التأصيل للشورىٰ من خلال بحث علاقتها بالفقه، مبينًا في هذا الصدد أصالة الشورىٰ في مصادر التشريع الإسلامي؛ فهي، فضلًا عن كونها مستمدة من مصادر الشريعة، فالإجماع والاجتهاد -وهما من مصادر التشريع الإسلامي- لا يمكن تصورهما من غير شورىٰ وتشاور، بحكم ما بينهما من التداخل والتكامل[3]. وقد أفرد صفحات طويلة من كتابه لمناقشة هذين الأمرين، أي بيان أحكام الشورىٰ في نصوص الشريعة، وعلاقتها بمصادر وأدلة الفقه الإسلامي الإجمالية، وانتهىٰ **الشاوي**، بعد مناقشة طويلة لهذين الملحظين إلىٰ إثبات مداخل الشورىٰ في مصادر التشريع الإسلامي، وذلك في مرحلتين متداخلتين: **مرحلة** التشاور وتبادل الرأي الفقهي بين العلماء للتوصل للحكم الشرعي أو ترجيحه في النازلة، ثم **مرحلة** انتقاء واختيار الرأي الفقهي الذي يراد للجماعة الالتزام به.

(١) توفيق الشاوي، الشورىٰ والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

(٢) المرجع السابق، (ص٧).

(٣) نفسه، (ص٣٤).

ويلاحظ الشاوي مفارقة دالة في مقارنته بين وضع الشورىٰ في الفقه، ووضعها في السياسة؛ إذ في الوقت الذي تعطلت فيه الشورىٰ في التجربة السياسية، بقيت مستمرة وممتدة في الفقه، ويعزو **الشاوي** ذلك إلىٰ سببين؛ **الأول**: استقلال الشورىٰ في الفقه عن الشورىٰ في السياسة؛ حيث لا تؤثر التحولات التي تطرأ في مجال السياسة في استمرار النفس الشوري في مجال الفقه، ذلك أنَّ العلماء المجتهدين -حسب الشاوي- يتمتعون بكامل الاستقلالية، ويعملون باسم الأمة أو جمهورها وليس باسم الدولة[١]. **والثاني**: هو ارتباط الشورىٰ بالشريعة ومبادئها الأخلاقية الثابتة. وبعد هذه المناقشة والمقارنة الدقيقة بين وضع الشورىٰ في الفقه ووضعها في السياسة، ينتهي **الشاوي** إلىٰ أنَّ السمة الأساسية للشورىٰ في المجالين معًا، هي الحرية، وأنَّ حرية الشورىٰ هي أساس حقوق الأمة والشعب في إقامة الحكومة والرقابة علىٰ الحكام، وأنها الأداة الوحيدة لبناء الأساس التعاقدي بين الأمة والحاكم.

كما اجتهد **الشاوي**، في تلمس الفرق في السياق بين الشورىٰ والديمقراطية، وكيف تمثل الأولىٰ النفس العام الساري في كل الدين وكليات الشريعة وفروعها، وكيف تختص الديمقراطية بقضية تدبير الحكم عبر آلية حكم الأغلبية المعبر عن سيادة الأمة. ومع أنَّه

(١) المرجع نفسه، (ص١٧٠).

حذر من الخلط والمطابقة بين الشورىٰ والديمقراطية، بحكم أنَّ الأولىٰ تستمد أصولها من حقوق الإنسان الفطرية، ومن الثوابت الأخلاقية للدين، والثانية تستمد جوهرها من سيادة الدولة وسلطاتها؛ فقد حاول أن يشابه بين الديمقراطية والشورىٰ في المضمون التعاقدي، ليبرر إمكانية عزل الحاكم في دولة الشورىٰ، إذا لم يلتزم بالأساس التعاقدي الذي تحدده شروط البيعة.

والملاحظ علىٰ كتاب الشاوي، في مقارنته بين الشورىٰ والديمقراطية، أنَّه أعاد تقريبًا الأطروحة التقليدية نفسها التي تنتقد الديمقراطية بكونها تعطي القداسة للأغلبية، وتجعل السلطة بهذا الاعتبار ذات طبيعة احتكارية، وتعتبر الشورىٰ، في المقابل، متميزةً عن الديمقراطية بضمانة سمة الحرية التي تشكل جوهرها من جهة، وسمة العدالة من جهة ثانية، والتي تجعلها لا تحتكم إلىٰ الأغلبية كمعيارٍ للترجيح؛ وإنما تحتكم لمعيار قوة الرأي في ذاته وعدالته[1]. وهي أطروحة، كما سيتبيَّن من مناقشته وغيره، مثالية وغير واقعية؛ إذ مفهوم العدالة فيها لا يتمتع بصفة الانضباط، إذ لا نعرف بالتحديد الضابط الذي سيرجح رأي الأقلية علىٰ الأغلبية بحجة تحقق سمة العدل في هذا الرأي.

وفي العلاقة بين الشورىٰ ونظام الحكم، يذهب **الشاوي** إلىٰ أنَّ الشورىٰ لا يقتصر حضورها في تدبير الحكم فقط؛ وإنما تسبق

---

(١) نفسه، (ص٨٣-٩٠).

ذلك لكونها تشكل أساسًا لاختيار الحاكم، بل تسبق عملية الاختيار هذه، وتشكل الأساس للمعايير والشروط التي يتم علىٰ أساسها اختيار الحاكم[1].

ويعتبر **الشاوي** أنَّ ما يميز علاقة الشورىٰ بنظام الحكم في الإسلام، هو كونها تشكل الأساس التعاقدي بين الأمة والحاكم، ذلك الأساس الذي لا يكتفي بالضمان المجرد لالتزام الحاكم الفعلي بالمقتضيات التي تم التشارط عليها؛ وإنما يسيج ذلك بجملة من الرقابات التي تفرض علىٰ السلطة التنفيذية، ويذكر **الشاوي** في هذا السياق (رقابة القضاء، والرقابة الشعبية، ورقابة نواب وممثلي الأمة).

ومع أنَّ الأفكار التي طرحها **الشاوي** في هذا الصدد تتميز بالاقتراب من النموذج الديمقراطي في مساءلة الحكام والرقابة عليه؛ إلا أنَّ تصوره لموقع العلماء والمجتهدين في نظام الحكم، يطرح أكثر من علامة استفهام عن جوهر الدولة التي يدعو إليها، وهل هي دولة دينية، يتمتع فيها الفقهاء بسلطة التشريع، ويكون لأهل الحل والعقد مجال التنفيذ كما هو المقترح الذي طرحه؟ أم هي دولة دينية، يكون للمجلس النيابي سلطة التشريع انطلاقًا من مرجعية الأمة العليا؟

وعلىٰ العموم، فقد اندرج الكتاب في سياق الدفاع عن أصالة

(١) نفسه، (ص٤٢١).

ومركزية الشورىٰ في نظام الحكم في الإسلام، ودفع تهمة الاستبداد عن هذا النظام السياسي.

ويمثل النموذج الثاني، كتاب الدكتور أحمد الريسوني **«الشورىٰ في معركة البناء»**[1] الذي كثَّف فيه من التأصيل مستقرئًا آيات القرآن الكريم، ووقائع كثيرة من السنة النبوية ومن سنة الخلفاء الراشدين، مؤكدًا علىٰ شمول الشورىٰ للأمور الدينية والدنيوية والفردية والجماعية[2]، ومفصلًا بشكل غير مسبوق في مقاصد الشورىٰ وفوائدها، متجاوزًا بذلك الكتابات التي اعتادت حصر مقاصد الشورىٰ في بضعة مقاصد أهمها استخراج الرأي الصواب، بحيث نوّع من هذه المقاصد، وأوصلها إلىٰ عشرة مقاصد؛ فتحدث عن مقصد منع الاستبداد والطغيان، وكذا إشاعة جو الحرية والمبادرة وتنمية القدرة علىٰ التفكير والتدبير[3]، وقدم إجابات عن بعض الأسئلة الشائكة المتعلقة بالشورىٰ في الشؤون العامة من قبيل: لمن الشورىٰ؟ ومن هم المعنيون بها؟ ومن المخاطبون بها؟

لقد كان التوجه العام الذي أطَّر مجمل الإجابات في هذا الكتاب، هو السعي نحو التعميم والتوسيع، وأنَّ نصوص الشرع في الأصل تدعم هذا التوجه، وأن ما خرج عن القاعدة، إنما يخرج

---

(١) الريسوني، أحمد، الشورىٰ في معركة البناء، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الرازي، عمان- الأردن، الطبعة المغربية الأولىٰ ٢٠٠٧.

(٢) المرجع السابق، (ص٣٠).

(٣) نفسه، (ص٣٤-٤٩).

استثناء لوجود عسر أو تعذر أو لتحقق الكفاية ببعض دون بعض أو لوجود قضايا تخصصية لا يصلح لها ولا ينفع فيها إلا أهلها[1].

كما تناول الكتاب موضوع المرأة والشورىٰ، معتبرًا أنَّ أصل العموم هو الحاكم في هذا الموضوع، وأنَّ الرجل والمرأة في الشورىٰ سواء، وأنَّ موقع المرأة في خطاب الشورىٰ لا يختلف في شيء عن خطاب الرجال.

وتناول **الريسوني** قضية ولاية المرأة العامة، وناقش النصوص التي تأولها المعترضون، وخلص إلىٰ توجيه فقهي قال فيه «فأما أنَّ المرأة لا يجوز لها أن تتحمل أيَّ ولاية عامة؛ فهذا لا سند له بهذا العموم [يقصد الحديث الذي استند إليه أصحاب هذا الرأي] وهذا الإطلاق»[2].

ولم يفت **الريسوني** أن يعرض في كتابه لقضية الإلزام والإعلام في الشورىٰ؛ إذ أفضىٰ منها إلىٰ موضوع الأغلبية في المجالس والقرارات الشورية.

وقد فضَّل **الريسوني** أن يبسط هذه القضية للنقاش الفقهي والأصولي بحيث أطال فيها العبارة، وبسط أدلتها، وناقش القائلين

---

(١) نفسه، (ص٦٥).

(٢) نفسه، (ص٦٠)، ويراجع في هذا الصدد مراجعتنا لهذا الكتاب والتي نشرت في موقع الجزيرة نت علىٰ الرابط:

http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2007/5/31/الشورىٰ-في-معركة-البناء.

بالإعلام، وفنَّد آراءهم ومذاهبهم من خلال النظر في نصوص القرآن والسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين ومن خلال قواعد الفقهاء والأصوليين وعلماء الحديث[1].

وتناول **الريسوني** التجربة الشورية بالتأمل والتقويم للبحث عن ملامحها العامة ودروسها وعبرها، وحصر التجربة المدروسة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، وانتهىٰ منها إلىٰ استخلاص الخصائص الشورية (الحضور القوي والمؤثر للممارسة الشورية، والحرية الكاملة في التفكير والتعبير، والمبادرة والصدق والصراحة والنزاهة والثقة، ثم البساطة والمرونة التنظيمية في ممارسة الشورىٰ)[2].

وقد انتقل **الريسوني** من تأمل هذه التجربة إلىٰ النظر في مآلها التاريخي، وخلص إلىٰ أنَّ الشورىٰ بعد الخلافة الراشدة قد عرفت ضمورًا أو تعطيلًا كبيرين، وعدَّد لذلك أسبابًا كثيرة، لكنَّه عزا سببها الرئيس إلىٰ غياب تنظيمٍ للشورىٰ وضبط لها إلا في حالات استثنائية محدودة.

ومما لاحظه **الريسوني** في هذا الصدد، هو أنَّ الدولة الإسلامية في مسارها التاريخي طورت العديد من المؤسسات والأنظمة في كافة مرافق الحياة إلا أنَّ حظَّ الشورىٰ لم ينل نفس

---

(١) نفسه (ص٧٨-١٠٠).

(٢) يراجع الفصل الثالث «التجربة الشورية الإسلامية بين عهدها التأسيسي ومآلها التاريخي» من المرجع نفسه (١٠٣-١٢٨).

التنظيم والضبط؛ إذ لم تحرص التجارب الحاكمة داخل الدولة الإسلامية عبر مسارها الطويل علىٰ وضع آليات لتنظيم الشورىٰ وضبطها؛ مما أدىٰ إلىٰ ضمورها وتعطيلها[1].

ولم يقتصر **الريسوني** علىٰ مجرد تأمل التجربة الشورية في العهد النبوي وفي عهد الخلافة الراشدة، كما أنَّه لم يبق حبيس النظرة العدمية التي تتحدث عن غياب الشورىٰ دون أن تجتهد لطرح سؤال البناء والتركيب. فقد خصص الدكتور **الريسوني** الفصل الرابع من كتابه لموضوع البناء ونشدان الشورىٰ ومسالك ذلك، ولعل أهم ما التفت إليه **الريسوني** في هذا الفصل، هو ضرورة استدراك الثغرة الخطيرة التي كانت برأيه سببًا في غياب الشورىٰ وتعطيلها، وهي الفراغ التنظيمي الذي لا يترك مجالًا لمأسسة الممارسة الشورية وضبطها.

وقد اقترح **الريسوني** في هذا الفصل الاستعانة لبناء الممارسة الشورية بأربعة أصول وقواعد تشريعية يمكن استلهامها بسعتها وشمولها لكافة القضايا الاجتهادية المتعلقة بالتطورات والمستجدات، ويتعلق الأمر بـ:

* تُحْدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور.

* سد الذرائع.

---

(١) المرجع نفسه، (ص١٢٤).

* المصالح المرسلة.

* الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير[1].

وحاول **الريسوني** أن يركز علىٰ القاعدة الرابعة ليخلص منها إلىٰ ضرورة بناء الإطار التنظيمي للشورىٰ، ووضع الشورىٰ في السكة. وخلص من خلال هذا المبحث إلىٰ ضرورة الاعتماد علىٰ النظم الديمقراطية الغربية الحديثة، والاقتباس منها، ومن تجاربها وأساليبها. وقد بيَّن **الريسوني** مشروعية ذلك ومدىٰ الحاجة إليه، كما بيَّن أنَّ الاقتباس سنة جارية بشهادة القرآن ودلالة السنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين وكسب السلف الصالح.

ومن طريف ما ساقه **الريسوني** في هذا الفصل الأخير من كتابه، هو حاجة الديمقراطية إلىٰ الأمة الإسلامية؛ حيث يقول **الريسوني** في هذا الصدد: «إنما نحتاجها في اقتباسات وتجارب شكلية وتنظيمية وإجرائية، بينما الديمقراطية بحاجة إلينا لمعالجة بعض آفاتها البنيوية وأدوائها الجوهرية»[2].

وقد ختم **الريسوني** بحثه بتنبيهٍ مهم، بيَّن فيه محدودية المراهنة علىٰ الشورىٰ دون الالتفات إلىٰ بقية الأجزاء الأخرىٰ التي تنتظمها المنظومة الإسلامية. فالشورىٰ باعتبارها جزءًا من المنظومة الإسلامية؛ إنما تنجح وتثمر، وتستمر وتزدهر، بقدر ما تشتغل

---

(١) نفسه (ص١٤٢-١٥٠).

(٢) المرجع السابق، (ص١٦٨).

معها وحولها أجزاء أخرىٰ من هذه المنظومة[1].

أما **النموذج الثالث**؛ فهو يخص الرؤية التي قدمها **مالك بن نبي** لموضوع الديمقراطية في محاضرة بعنوان **(الديمقراطية في الإسلام)** ألقاها بنادي الطلبة بدمشق سنة ١٩٦٠م، وقد نشرت في كتابيه «**القضايا الكبرىٰ**» و«**تأملات**».

فمنذ الوهلة الأولىٰ، رفض **مالك بن نبي** أن يسقط في فخ الربط بين المفهومين، وفضَّل بدلًا عن ذلك، خيار التمييز بينهما وإعطاء «كليهما ما تستحق شخصيته من التعريف، حتىٰ نتبيَّن في ضوء هذا التعريف أيَّ قرابة توجد بين المصطلحين»[2]. كما رفض مرة ثانية التورط في اعتماد التحديد اللغوي؛ لأنَّه يدخل المفهومين في خصومة مبدئية[3]؛ لأنَّ الأول يحمل مضمونًا سياسيًا يتعلق بسلطة الشعب، والثاني يحمل مضمونًا ميتافزيقيًا يعني الخضوع لله؛ ولذلك اختار **مالك بن نبي** أن يقرأ المفهوم في سياق التجربة التاريخية والشروط الحضارية التي تبلور فيها. وبناء علىٰ هذا الاختيار؛ اعتمد **مالك بن نبي** خطوتين اثنتين: تجاوز المعنىٰ اللغوي، ثم الانطلاق من أطروحة التمييز وتحديد تعريف كل مفهوم علىٰ حدة[4].

---

(١) نفسه، (ص١٧٧).

(٢) بن نبي، مالك، تأملات، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩١، (ص٦٦).

(٣) المرجع السابق، (ص٦٨).

(٤) يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: «ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد =

وبناءً علىٰ هاتين الخطوتين؛ انطلق **مالك بن نبي** في قراءة الديمقراطية ضمن أسسها وشروطها التاريخية، معتبرًا أنَّ جوهرها يتحدد من خلال ثلاثة وجوه، هي:

١- الديمقراطية كشعور نحو (الأنا).

٢- الديمقراطية كشعور نحو (الآخرين).

٣- الديمقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

يقول **مالك بن نبي**: «فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية (الذاتية) و(الموضوعية)، أي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع ... فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقعٍ سياسي، إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد»[(١)].

فالديمقراطية -كما يراها بن نبي- هي شعور قبل أن تكون ممارسة؛ فـ«الشعور بالديمقراطية مقيد بشروط معينة لا يتحقق من

= الديمقراطية، ونحددها دون ربطها مسبقًا بأي موضوع آخر كالإسلام؛ فننظر إليها علىٰ أعم وجوهها، أي في إطار عمومياتها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبق» (ص٦٨).

(١) نفسه، (ص٦٨-٦٩).

دونها، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، علىٰ خلاف ما كانت تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو؛ بل هي خلاصة ثقافة معينة، وتتويج لحركة الإنسانيات، وتقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه، وتقديره للآخرين. فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون، ولهذا التقدير المزدوج لقيمة الإنسان»[1]. ويستعرض **مالك بن نبي** التجربة الديمقراطية الغربية ويستخلص بدء تكون الشعور الديمقراطي فيها، يقول: «فالمؤرخ الكبير -يقصد المؤرخ الفرنسي جيزو- يبيِّن كم كانت أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وكيف تكوّن الشعور الديمقراطي ببطء، قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن، ذلك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للإنسان، وعن التتويج الأسطوري والسياسي للثورة الفرنسية»[2].

ويرسم **مالك بن نبي** معالم القانون العام الذي يحكم تشكل الشعور الديمقراطي؛ فيقول: «القانون العام بالنسبة إلىٰ طبيعة الشعور الديمقراطي، سواء في أوروبا أو في بلد آخر، هو أنَّ هذا الشعور نتيجة لاطراد اجتماعي معيَّن، فهو بالمصطلح النفسي، الحد الوسط بين طرفين كل منهما يمثل نقيضًا بالنسبة إلىٰ الآخر،

(١) نفسه (ص٦٩).

(٢) نفسه، (ص٧٠).

النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد من ناحية أخرىٰ»[1].

هكذا لخص **مالك بن نبي** جوهر الشعور الديمقراطي في كونه ممانعة ذاتية للشعور بالعبودية، وممانعة غيرية للشعور بالاستعباد، مع وجود ضمانات لتنمية هذا الشعور وتحصينه. ويخلص **مالك بن نبي** في قراءته لدلالة المفهوم ضمن سياق تشكله التاريخي، أنَّ جوهر الديمقراطية يكمن في فاعلية الإنسان، وتنمية شعوره الديمقراطي تجاه الأنا وتجاه الآخر، وقدرته علىٰ ممانعة الشعور بالعبودية والشعور بالاستعباد معًا. وهكذا، فالإنسان الذي يمثل جوهر البناء الديمقراطي في نظر **مالك بن نبي** هو: «الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات: نافية العبودية ونافية الاستعباد»[2]. ويخلص مالك بن نبي في نظراته العميقة إلىٰ قانون آخر يقرر فيه أنَّ «كل بناء ديمقراطي مشروط بإحداث تغيير في قيمة الإنسان»[3].

ويلفت **مالك بن نبي** لقضية أخرىٰ بالغة الأهمية في قراءة

(١) نفسه، (ص٧٠).

(٢) نفسه (ص٧٠).

(٣) نفسه، (ص٧٦).

مفهوم الديمقراطية، هي قضية الديمقراطية بين المضمون والآليات، مؤكدًا في هذا السياق أنَّ التمسك بالآليات دون ترسيخ المفهوم أولًا في النفس، لا يعدو أن يكون استنساخًا شكليًا لنماذج لا نملك مقومات وجودها في واقعنا الاجتماعي.

ويسجل **مالك بن نبي** بهذا الصدد مفارقة دالة، بين بعض الدول الاستبدادية التي تتوفر علىٰ دساتير دول ديمقراطية تنص علىٰ سلطة الشعب، وهي تعيش في واقع الاستبداد، وبين دول ليس لها دستور، وهي تتمتع بأرقىٰ وأعرق الديمقراطيات كما هو حال بريطانيا؛ يقول: «فإنجلترا تتمتع بحياة ديمقراطية ممتازة، دون أن يكون في أساسها نص دستوري خاص يحمي الحقوق والحريات التي يتمتع بها فعلًا الشعب الإنجليزي؛ وإنما تحميها تقاليد الشعب ذاته وعاداته وأوضاعه النفسية وعرفه الاجتماعي، أي في نهاية التحليل يحميها ما يمكن أن نسميه الروح الإنجليزي بالذات»[1].

وينتهي بعد هذه المقارنة الملفتة إلىٰ أنَّ الديمقراطية ليست في أساسها «عملية تسليم سلطات تقع بين طرفين معينين، بين ملك وشعب مثلًا؛ بل هي تكوين شعور وانفعالات، ومقاييس ذاتية واجتماعية، تشكل في مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب قبل أن ينصَّ عليها دستور؛ فالدستور ما هو غالبًا إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديمقراطي

---

(١) نفسه، (ص٧٥).

عندما يصبح واقعًا سياسيًا، يدل عليه نصٌّ توحي به عادات وتقاليد، ويمليه شعور في ظروف معينة»[1].

وبعد هذه الرحلة في عالم مفهوم الديمقراطية، يطرح **مالك بن نبي** سؤال العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، ويعتبر أنَّ الإجابة لا يمكن استخلاصها في نصٍّ فقهي؛ وإنما يمكن استمدادها من جوهر الإسلام. يقول في هذا الصدد: «إنَّ الجواب علىٰ السؤال المعروض في هذا البحث (هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟)، لا يتعلق ضرورة بنصٍّ فقهي مستنبط من السنة والقرآن؛ بل يتعلق بجوهر الإسلام بصفة عامة، وعلىٰ وجه الخصوص، ومن الوجهة التي تهمنا هنا، فإنَّه لا يسوغ لنا أن نعتبر الإسلام كدستورٍ يعلن سيادة شعب معيَّن، يصرح بحقوق وحريات هذا الشعب؛ بل ينبغي أن نعتبره في سياق حديثنا كمشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة، ونرىٰ من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه، وهو في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية»[2].

وينتهي **مالك بن نبي** في تحديده لطبيعة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية إلىٰ أنَّ الإسلام مشروع ديمقراطي تعززه الممارسة، بحكم أنَّه يزرع في الإنسان بذور الممانعة للعبودية والاستعباد[3]،

(١) نفسه، (ص٧٥).

(٢) نفسه، (ص٧٦).

(٣) نفسه، (ص٧٦).

يقول **مالك بن نبي**: «فالمشروع الديمقراطي الذي وضعه الإسلام، قد أخذ طريقه للتحقيق نحو الأربعين سنة تقريبًا؛ ففي هذه المدة، وضعت الأصول النفسية كلها التي تقدم ذكرها، تكملها وتدعمها مقدمات جديدة لتكون الأساس المعنوي للديمقراطية الإسلامية»[1].

وعلىٰ المستوىٰ الثاني، أي المرأة داخل المشروع الفكري للإسلاميين، نظرًا لأنها شكلت مرجعًا أساسيًا لمقاربة التجديد الفكري في هذا الموضوع عند الحركة الإسلامية، وكان لها الحضور والتأثير فيها؛ نخص بالذكر كتاب **محمد الغزالي**[2]، وكتاب **حسن الترابي**[3]، وكتاب **راشد الغنوشي**[4]، وكتاب **عبد الحليم أبي شقة**[5].

كتاب الغزالي **«قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»**، مرافعة قوية لإثبات مكانة المرأة في الإسلام وتصحيح وضعها، ومراجعة لكثير من العادات الموروثة التي حسبت علىٰ الدين، وفيه أيضًا نقد شديد للأفهام التي حطت من المرأة عبر الاستناد إلىٰ نصوص أو تأويلات غير صحيحة، وفيه تأصيل لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من داخل المرجعية الإسلامية، وأنَّ المشكلة -كما

---

(١) نفسه، (ص٨١).

(٢) نقصد كتابه «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة».

(٣) نقصد كتابه «المرأة بين الأصول والتقاليد».

(٤) نقصد كتابه «المرأة بين القرآن وواقع المسلمين».

(٥) نقصد كتابه «تحرير المرأة في عصر الرسالة».

يرىٰ- توجد في المتحدثين في الإسلام، وليس في نصوصه الشرعية؛ حيث إن جميع ما ينسب إلىٰ الإسلام مما يشكل إهانة للمرأة أو حطًّا من قدرها ومكانتها، مرجعه إما نصوص غير صحيحة، أو تأويلات باطلة، أو الاستناد إلىٰ عادات وتقاليد موروثة ما أنزل الله بها من سلطان. كما صحَّح **الغزالي** بعض المفاهيم التي استندت إلىٰ مفهوم القوامة لضرب أصل المساواة والحقوق التي كفلها الله للمرأة، موضحًا أنَّ مفهوم القوامة لا يعني القهر والتحكم وسلب الحقوق؛ وإنما هو نتيجة طبيعية لحاجة الأسرة إلىٰ قيادة، ونتيجة طبيعية لاختلاف طبيعة الرجل عن المرأة. ويعرض **الغزالي** أيضًا لقضية سفر المرأة، موجهًا أحاديث وجوب المحرم في السفر بغياب الأمن وضمان الحماية للمرأة، وأنَّه حيثما وُجد الأمن وضمنت الحماية؛ لم تكن الحاجة إلىٰ محرم، واستعرض الأحاديث بخصوص «صوت المرأة عورة» مؤكدًا عدم صحة هذه الآثار، وقدَّم عددًا من الأدلة علىٰ مشاركة المرأة للرجل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. واستعرض **الغزالي** في كتابه بعض النماذج المشرقة من النساء اللواتي دخلن معترك المشاركة في الحياة العامة وخدمن الإسلام، مثل السيدة **خديجة** أم المؤمنين ﵂، والسيدة **سمية** أول شهيدة في الإسلام، والسيدة **عائشة** ﵂، وبراعتها في الأدب العربي، وفقهها في السنة النبوية والقرآن الكريم. يقول **محمد الغزالي** ملخصًا فكرة كتابه التي تدور حول تصحيح نظرة الإسلام إلىٰ المرأة، وإعادة الاعتبار لمكانتها

وقدرها، ومشاركتها في الحياة العامة: «الإسلام متهم بإهانة المرأة واستضعافها.. فهل في كتاب الله وسنة رسوله ما يبعث علىٰ التهمة؟ القرآن بين أيدينا لم يتغير منه حرف، وهو قاطع في أنَّ الإنسانية تطير بجناحين، الرجل والمرأة معًا، وأنَّ انكسار أحد الجناحين يعني التوقف والهبوط. فلننظر إلىٰ السنة، ولنستعيد ما التصق بها من الواهيات المتروكات. إنَّ مصاب الإسلام في المتحدثين عنه لا في الأحاديث نفسها. نبينا يوصي بأن تذهب النساء إلىٰ المساجد «تفلات» أي غير معطرات ولا متبرجات، ولكن «القسطلاني» في شرحه للبخاري يرىٰ أن تذهب النساء إلىٰ المساجد بثياب المطبخ وفيها روائح البقول والأطعمة! وغيره يرىٰ ألا تذهب أبدًا، فأي الفريقين شر من صاحبه علىٰ الإسلام؟»[1].

ويشترك كتاب **حسن الترابي**[2] مع كتاب **الغزالي** في التأكيد علىٰ انخراط المرأة في المجتمع ومشاركتها في الحياة العامة، كما كان حال النساء في مجتمع المدينة في العهد النبوي، والحاجة إلىٰ مراجعة العديد من المفاهيم التي أساءت إلىٰ صورة المرأة في الإسلام بسبب استنادها للعرف الفاسد أو -ما يطلق عليه- الفقه الجامد.

---

(١) قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٠، (ص٦).

(٢) الترابي، حسن، المرأة بين الأصول والتقاليد، «عالم العقلانية» ومركز «دراسات المرأة» الخرطوم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

وقد اتسم كتابه الصغير الحجم (٣٨ صفحة) باقتحام القضايا الشائكة في موضوع المرأة؛ إذ ركَّز بشكل خاص علىٰ قضية أهلية المرأة واستقلالية ذمتها وحريتها، ومساواتها للرجل، ومشاركتها في الحياة العامة جنبًا إلىٰ جنب الرجل، وحقها في الشورىٰ والتعبير العام وتنصيب القائمين بأمر المجتمع انتخابًا ونصحًا، وضرورة شهودها مجتمعات المسلمين العامة ومهرجاناتها. ويرجع **الترابي**، مثلما فعل **محمد الغزالي**، سبب هيمنة -ما يسميه- المفاهيم الانحطاطية حول المرأة في التراث الإسلامي إلىٰ سطوة التقاليد وهيمنتها، وينسب الأمر للتقاليد التي تسربت للمجتمع الإسلامي من الثقافة الذكورية الموروثة، سواء كانت من المجتمع العربي أو الفارسي أو الهندي أو غيرها من الشعوب التي دخلت إلىٰ الإسلام، واحتفظت بعاداتها المخالفة للإسلام في نظرتها للمرأة، يقول في هذا الصدد: «ويبدو جور التقاليد الوضيعة وجورها في كثير من المجتمعات التي تستبد فيها أهواء الذكور كالمجتمع العربي والفارسي والهندي. ولما كان الإسلام قد انتشر في تلك المجتمعات في أول عهده، ولم تكن حركة التوعية بتعاليم الإسلام والتربية بحدوده وتقواه مواكبة لحركات التوسع التبشيري، وقد بقيت بعض تلك الأوهام والأوضاع الجاهلية عبر سيادة المظاهر الإسلامية العامة، وترتب علىٰ ذلك أمر خطير هو أنَّ المجتمع الجديد لمَّا قبِل الإسلام من حيث المبدأ معيارًا لتوجيه حياته، أخذ ينسب كثيرًا من تلك الأوهام والتقاليد القديمة إلىٰ

الدين، ليضفي عليها حجية شرعية، وليستبقي نفوذها علىٰ نفوس الناس، وقد أخذت كثير من الحيل الفقهية لتكيف الشريعة بما يناسب الأعراف القديمة»[1].

أما **راشد الغنوشي**؛ فقد طرح هو الآخر رؤيته في مجموعة من المفاهيم التي يرىٰ أنها مغلوطة ومنسوبة إلىٰ الإسلام، والتي ترسخت في أذهان المسلمين عن المرأة؛ إذ عمد في كتابه، إلىٰ مراجعة العديد من المفاهيم التراثية، التي استفيدت من بعض التفاسير أومن تسرب الإسرائيليات إلىٰ التفاسير؛ فأصَّل لفكرة الأصل الواحد للإنسان، وأكَّد علىٰ استقلال شخصية المرأة التي حملت مسؤولية وجودها ومصيرها كاملًا، واستواء المرأة والرجل في تلقي خطاب التكليف، كما راجع بعض التأويلات التي تنطلق من بعض النصوص الشرعية لإثبات تميز الرجل وقصور المرأة بالاستناد علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] مؤكدًا في هذا السياق اجتزاء هذه التأويلات للآية عن سياقها العام؛ إذ وردت في سياق التكريم، وليس في سياق الحط من قدر المرأة. وقد مضىٰ بعيدًا في إثبات أصل المساواة بين الرجل والمرأة إلىٰ حدِّ الانتصار لفكرة نبوة النساء (نبوة مريم بنت عمران) مستندًا في ذلك علىٰ آراء بعض المفسرين كابن حزم من القدماء، والطاهر بن عاشور من المتأخرين. وتعرض بالنقد للمفاهيم التي

(١) الترابي، حسن، (ص٢٦).

تضفي علىٰ شخصية المرأة وسلوكها طابعًا سلبيًا شريرًا استنادًا إلىٰ تفسيرات وتأويلات لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، مبينًا في هذا الصدد أنَّ وصف النساء بالكيد في الآية لم يكن حكمًا إلهيًا قاطعًا محدّدًا للطبيعة الخاصة بالنساء؛ وإنما هو حكم نسبه عزيز مصر إلىٰ جنس النساء تخفيفًا من وقع فعلة زوجته وتهوينًا لها، ونوع من التبرير لموقفها. واستند في الانتصار لهذا التأويل لمجموعة من الآيات التي تؤصل لفكرة المساواة بين الرجل والمرأة في الطبيعة الإنسانية، وأنَّ هذه الطبيعة تحمل استعدادًا للخير والشر، وأنَّ الرجل والمرأة سواء في ذلك. وبعد أن راجع هذه المفاهيم التي تستند علىٰ تفسير بعض الآيات، انتقل في القسم الثاني للحديث عن المرأة في واقع المسلمين؛ فقدَّم تشخيصًا لوضعية المرأة في عصر الانحطاط، والتي تتميز من جهة بالقهر والاستبداد والحرمان والتضييق الذي عانت منه، ومن جهة أخرىٰ بالغزو الاستعماري الذي حمل لواء تحرير المرأة من القيم الإسلامية، ومن جهة ثالثة -وهذا خاص بالمرأة التونسية- بمساندة ودعم النظام البورقيبي لخطة التغريب الاستعماري. وتناول في هذا القسم رؤية الحركة الإسلامية للمرأة، ومتطلبات استعادة مكانة المرأة ودورها في المجتمع؛ فأعاد طرح قضية علاقة المرأة بالرجل، وعمل المرأة، ومشاركتها في الحياة العامة، وراجع مفهوم الاختلاط، ودواعي ترسخه في فكر الإسلاميين، وقضية

القرار في البيوت ودلالاته والموقف الإسلامي منه. وأكَّد **الغنوشي** علىٰ ضرورة أن تضطلع الحركة الإسلامية في هذه المرحلة بمهمة إعادة تشكيل مفاهيم جديدة تعبّر عن كمال شخصية المرأة وحضورها القوي إلىٰ جانب الرجل في الحياة العامة، وطرح بشكل خاص مطلبين اثنين؛ يتعلق **الأول،** بالمشاركة العامة للمرأة في الحياة السياسية سيرًا علىٰ ما جرت عليه أوضاعها زمن النبوة، وكذا في عهد الخلافة الراشدة. ويرتبط **الثاني،** بمشاركة المرأة المسلمة في الحياة السياسية باعتبارها مرشحة ووكيلة عن قومها. ولم يفته في هذا السياق أن يثير الاختلاف الذي حصل بين العلماء في قضية المرأة والولايات العامة.

وعلىٰ العموم، يمكن أن نختصر مضمون هذا الكتاب في المراجعات التي أقرَّ بها **الغنوشي** في كتابه حين قال: «وفعلًا، لقد بدأت قناعتنا تتأكد شيئًا فشيئًا من أنَّ كثيرًا من مواقفنا، ومنها موقفنا من المرأة، كانت متأثرة نوعًا ما بعدائنا للتمييع البورقيبي من ناحية، وبالصورة التراثية التي تسربت إلىٰ كثير من الكتابات الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرىٰ. والحركة الإسلامية اليوم، وهي بصدد التقويم الشامل لمسارها خلال العقدين الماضيين، حتىٰ تكون أقدر علىٰ تأطير حصاد المرحلة السابقة، لتمكين هذه الجموع الغفيرة المقبلة علىٰ الدعوة من الرجال والنساء من الظروف المناسبة لتوظيف طاقاتها في عملية التغيير الاجتماعي

وبلورة رؤية إسلامية للمجتمع الإسلامي البديل»[1].

وعلىٰ غرار منهج **الغزالي والترابي والغنوشي**، محّض الأستاذ **أبو شقة** جهده في كتابه الموسوعي علىٰ استقراء النصوص الواردة في القرآن والسنّة حول المرأة في مختلف المستويات، وذلك في ستة أجزاء؛ تناول في الجزء الأول الذي عنونه بـ«**معالم شخصية المرأة المسلمة**» عدة قضايا من قبيل: الأصل الواحد للرجل والمرأة، ومسؤوليتها الإنسانية، واستقلال شخصيتها، ومكانتها في الأسرة، ومسألة المشاركة في فعاليات الحياة، وعرض لبعض المواقف النسائية المتميزة في القرآن والسنة، كما عرض لنماذج من قوة شخصية المرأة المسلمة، وحسن إدراكها لحقوقها وواجباتها، واستعرض بعض الأحاديث الصحيحة عن شخصية المرأة التي أساء البعض فهمها وتطبيقها مثل حديث «أكثر أهل النار النساء»، وحديث «ناقصات عقلٍ ودين»، وحديث «خُلقت المرأة من ضلعٍ أعوج». وتناول في الجزء الثاني، الذي عنونه بـ«**مشاركة المرأة المسلمة في الحياة الاجتماعية**»: دواعي المشاركة، وآداب المشاركة ولقاء الرجال، وكيف كانت المشاركة في عهود الأنبياء، وحقيقة تواصل نساء النبي ﷺ مع المجتمع حتىٰ بعد فرض الحجاب. واستعرض بعض وقائع المشاركة في الحياة

---

(١) الغنوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، تونس، الطبعة الثالثة ٢٠٠٠، (ص٧١-٧٢).

الاجتماعية في عصر الرسالة، ولم يفته أن يتناول بعض صور مشاركة المرأة المسلمة في العصر الحالي (العمل المهني، العمل الاجتماعي، العمل السياسي). وخصص الأستاذ **أبو شقة** الجزء الثالث للسجال والتفاعل مع المعارضين لمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، ويركز علىٰ قضية مشروعية اللقاء والمشاركة.

أما الجزء الرابع؛ فقد خصَّصه للباس المرأة المسلمة وزينتها، مركزًا علىٰ قضية الحجاب، ومقاصد وضوابط اللباس في الشريعة، ومعالم ستر بدن المرأة في القرآن والسنة، ومشروعية كشف وجه المرأة المسلمة ومحاججة المعترضين علىٰ ذلك. أما في الجزء الخامس؛ فقد تناول فيه مكانة المرأة المسلمة في الأسرة، وفيه تعرض لعقد الزواج وما يتعلق به من مقدمات وأركان وشروط، وما يرتبط بفحواه من حقوق وواجبات، وتعرض لقضية الخلاف بين الزوجين ومعالجته، وحق المفارقة لكل من الزوجين، وقضية تعدد الزوجات، في حين خصَّص الجزء السادس للثقافة الجنسية بين الزوجين، مشكّلًا في ذلك علامة فارقة في الكتابات الإسلامية في هذا الموضوع؛ فحرر العلاقة بين الثقافة الجنسية والحياء، واستعرض بعض النصوص الشرعية التي توفر قدرًا من الثقافة الجنسية، وتحدث عن تقرير الشريعة قوة الشهوة الجنسية، وتيسيرها لمجالات ممارسة المتعة الجنسية، والآداب الواجبة المتعلقة بالمتعة الجنسية، وكيف شجعت الشريعة فنون الاستمتاع. وتعرض المؤلف أيضًا لهدي النبي ﷺ في الزواج والاستمتاع، وبعض

النماذج من أقوال الفقهاء في الثقافة الجنسية.

يقول **عبد الحليم أبو شقة** في تأصيل مشاركة المرأة في الحياة العامة: «المرأة المسلمة شريكة الرجل في تعمير الأرض أكمل عمارة وأطهرها، وصدق رسول الله ﷺ: «النساء شقائق الرجال». لذا؛ كان لا بدَّ من المشاركة بجدٍ واحتشام في مجالات الحياة. ولما كانت مجالات الحياة بطبيعتها لا تخلو من وجود الرجال، بل للرجال في معظمها الدور الأكبر؛ لم تحرج شريعة الله علىٰ المرأة أن تلقىٰ الرجال، فتراهم ويرونها، وقد يتبادلون الحديث معها، وقد يتعاونون علىٰ عمل من الأعمال ما دامت تلتزم بالآداب الشرعية. ويتم هذا اللقاء الجاد في رصانة دون تكلف أو تعقيد أو حساسية. وإنَّ انطلاق المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعية، وما يترتب عليه من لقاء الرجال، هو منهج قررته الشريعة وسنة النبي ﷺ، وهو يعلم ما فيه من تيسير ومن عون علىٰ الخير، ويعلم ما في خلافه من تضييق وحرج، فضلًا عن الحرمان من الخير في أحيان كثيرة. علىٰ أنَّ هذا الانطلاق، ما كان ليعوق المرأة المسلمة عن أداء مسؤوليتها الأولىٰ نحو بيتها وولدها؛ بل كان معينًا لها علىٰ إنضاج شخصيتها، ومن ثَمَّ، علىٰ كمال أداء تلك المسؤولية، والمسؤوليات الأخرىٰ التي يمكن أن تقع علىٰ عاتق المرأة وتفرضها حاجة الأسرة أو حاجة المجتمع. وقد كانت مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية ولقاؤها الرجال -سواء العفوي منه أو المقصود لتحقيق غرض مصالح- سمتًا عامًّا للمجتمع المسلم،

في المجالات العامة والخاصة»[1].

وإلىٰ جانب هذه النماذج الأربعة التي ساهمت بمجموعها في تأصيل فكرة مشاركة المرأة في الحياة العامة والحياة السياسية بشكلٍ خاص، ساهمت بعض الأدبيات الأخرىٰ بقسطٍ وافر في بلورة رؤىٰ اجتهادية جدّ متقدمة، نذكر منها علىٰ سبيل الخصوص مساهمات المفكر الإسلامي المغربي **علال الفاسي** في كتابه «**النقد الذاتي**»، التي سنعرض لبعض آرائه في الأبعاد التقييمية.

- **وعلىٰ مستوىٰ الانشغال بسؤال الحريات والحقوق**؛ فقد عرف الإنتاج الفكري الإسلامي التجديدي بعض الزخم، وتواترت كتابات عديدة، بعضها انصرف إلىٰ التأصيل العام لفكرة الحريات العامة في الدولة الإسلامية[2]، وبعضها الآخر اهتم بالتخصص في حق من الحقوق سواء كان سياسيًا مثل التعددية والتداول السلمي للسلطة[3] أو مدنيًا كالحق في التعبير كما صنع الدكتور **سليم العوا**[4] أو حرية المعتقد وما يتعلق بها من إشكالية قتل المرتد كما صنع الدكتور **طه جابر العلواني**[5]، فيما ركزت كتابات أخرىٰ علىٰ

---

(١) أبو شقة، عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم الكويت، الطبعة السادسة ٢٠٠٢، (ج٢/ ص١٥).

(٢) نقصد كتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» للشيخ راشد الغنوشي.

(٣) أصَّل عدد من المفكرين الإسلاميين لهذه الحقوق السياسية، منهم: الغنوشي وسليم العوا وفهمي هويدي وغيرهم.

(٤) نقصد كتابه «الحق في التعبير» الذي ألَّفه علىٰ خلفية قضية نصر حامد أبو زيد.

(٥) نقصد كتابه «لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلىٰ اليوم».

فكرة تأصيل العمل السياسي التشاركي إلىٰ جانب الأحزاب الأخرىٰ تحت السقف الوطني وبناء المشروع الوطني الجامع، وبلورة فكرة التيار الأساسي في الأمة[1]، في حين تصدت الكتابات الأخرىٰ للسؤال الحقوقي محاولة الجواب عن التحدي الذي يشكله هيمنة المرجعية الحقوقية الدولية. وسنقتصر في هذا المستوىٰ علىٰ عرض أربعة نماذج ممثلة لهذه الأطياف الأربعة.

– ونقدر أنَّ كتاب راشد الغنوشي «**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**» يمثل نموذجًا للتأصيل العام لفكرة الحريات؛ لما تضمنه من جهد علمي غير مسبوق في دائرة الفكر الإسلامي. ففي هذا الكتاب أصَّل **الغنوشي** للتصور الإسلامي للحرية وحقوق الإنسان، بعد أن أسهب في عرض مفاهيم الحرية في الغرب. وقد بسط **الغنوشي** الأسس التي يقوم عليها التصور الإسلامي لقضية الحرية وحقوق الإنسان، ولم يبتعد عن الطرح الذي قدَّمه الشيخ **الطاهر بن عاشور** في تأصيله لمفهوم الحرية، وذلك حين اعتبر الحرية معادلة دقيقة تجمع بين الوعي بالحق والقيام بالواجب[2].

وانتقل من التأصيل إلىٰ بسط الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام، مركزًا علىٰ نظرية المقاصد التي اجتهد العلماء في بسط مفاهيمها ومفرداتها، مميزًا في ذلك بين الضروريات والحاجيات

(١) يراجع كتاب طارق البشري «نحو تيار أساسي في الأمة».

(٢) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٣، (ص٣٨).

والتحسينيات[1]، ليبسط بعد ذلك منظومة الحقوق في الإسلام (حرية المعتقد، حرية الذات وحق التكريم الإلهي للذات البشرية، الحقوق والحريات السياسية، حقوق المرأة وبشكل خاص، حقوقها في الولايات الخاصة والعامة)[2]. كما بسط مقارنة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي المواثيق والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان، مبينًا في هذا الصدد، أنَّ أرضية اللقاء بينهما كبيرة، وأنَّ الاختلافات الموجودة يسيرة، وتشكل الاستثناء لا القاعدة. وأشار إلىٰ أنَّ جوهر الخلاف يتمثل في الخلفيات الفلسفية والغايات والمقاصد[3]. ويؤاخذ **الغنوشي** علىٰ المواثيق الدولية كونها تستند إلىٰ مفهوم غامض ومبهم (الحق الطبيعي)[4] وتحرم نفسها من الاستناد إلىٰ العمق الروحي والخلقي الذي يوفر ويضمن بواعث الالتزام بها.

وأفرد **الغنوشي** في الإطار العام لحقوق الإنسان موضوع حرية الاعتقاد بتفصيلٍ مسهب، تناول فيه قضية الردة وراجع مفهومها، وعزا الحد فيها إلىٰ مفارقة الجماعة والخروج المسلح عنها لا محض تغيير المعتقد الديني[5].

---

(١) المرجع نفسه، (ص٤٣).

(٢) المرجع نفسه، (ص٤٤-٦٨).

(٣) نفسه (ص٤٢-٤٤).

(٤) نفسه (ص٨٢).

(٥) نفسه (ص٥٠).

وتناول بقدرٍ من التفصيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام (حق التملك علىٰ أساس العمل، وحق العامل في التمتع بثمار عمله، ووجوب العمل، وحق الزكاة في مال الأغنياء، والتعليم الإلزامي، والحق في الرعاية الصحية، والحق في السكن والكساء وإقامة الأسرة).

وتناول **الغنوشي** بتفصيل أيضًا قضية الحريات السياسية، وبسط مقارنة بين المبادئ الأساسية للديمقراطية الغربية ونظام الحكم الإسلامي، وأوضح **الغنوشي** المفارقة بين النظام الديمقراطي في صورته المعيارية المثالية وبين واقعه المجسد علىٰ الأرض[(١)]، بسبب سطوة المال والإعلام علىٰ توجهات الرأي العام وتكييف هذه اللوبيات لأصوات الناخبين؛ مما جعل الديمقراطية الغربية تتسم بطابع الزيف[(٢)]. وتعرض **الغنوشي** بالنقد للأسس الفلسفية للديمقراطية الغربية، أي العلمانية التي تضيق علىٰ الدين، وعلىٰ قيامه بأيِّ دور حيوي في المجال العام[(٣)].

وأصَّل **الغنوشي** لمفهوم الدولة في الإسلام، معتبرًا أنَّه يمتلك طابعًا أصيلًا في مبادئ الإسلام وفكره السياسي، وأنَّ السلطة حاجة طبيعية وضرورة اجتماعية[(٤)]، ومقتضىٰ ديني لإقامة الدين، وأنَّ

---

(١) نفسه (ص٨٣).

(٢) نفسه (ص٨٧).

(٣) نفسه (ص٨٧).

(٤) نفسه (ص٩٣).

الحاكم لا يمكنه إدارة السلطة إلا بمقتضىٰ بيعة تمثل سيادة الأمة وإرادتها العليا، والتزامًا بمقتضىٰ الشورىٰ، مع رقابة الشعب علىٰ مستوىٰ التشريع والتنفيذ.

وقد تناول **الغنوشي** في كتابه مقومات الدولة الإسلامية وأساسها ومبادئها، وبين موقع الشورىٰ ضمن نظام الحكم الإسلامي، وأصَّل لمفهوم الشرعية وجعل مصدرها النصَّ، كما أصَّل لمفهوم السيادة وأناطه بالأمة، وبيَّن الصيغ الممكنة في العصر الحالي لسيادة الأمة، وقدَّم آراء تجديدية مهمة حول ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية؛ فذكر من ذلك أنَّ المشروعية العليا في الدولة، إنما هي لله ﷻ من خلال شريعته، وأنَّ الأمة هي المستخلفة عن الله، وليس فردًا أو مؤسسة أو جماعة بعينها، الأمر الذي يضع قيودًا علىٰ سلطان الدولة التشريعي والتنفيذي. وذكر من الضمانات أيضًا اعتبار عقد النيابة وكالة خاصة، تجعل النائب أو عضو مجلس الشورىٰ تحت مجهر رقابة الناخبين بشكل دائم. وذكر ضمانة ثالثة تتمثل في اشتراط عدم احتجاب الحكام في أبراج عاجية عن الشعب، ومنع الجمع بين السلطة والثروة، واعتبر أنَّ إقامة نظام اقتصادي يضمن عدم تركيز الثروة، ويسهل توزيعها وتكثير عدد المالكين، وإقامة نظام اجتماعي يؤكّد قيمة العمل، ويعترف بالتملّك وحق الفقير في مال الغني، وإقامة نظام تربوي يشيع المعرفة وييسر وسائلها ويرفع سلطان الدولة عن عقول الناس وأرواحهم، وإقامة نظام تعدد الأحزاب بضوابط معينة، وضمان

عدم اشتغال الأحزاب بالصراعات الهامشية علىٰ حساب المصلحة العليا العامة، وإقامة نظام إداري للحكم المحلي، يسحب معظم صلاحية الحكومة المركزية ليضعها في يد الشورىٰ الشعبية، من الضمانات الكبرىٰ علىٰ عدم جور الدولة[1].

هذا، وقد مثّل كتاب الدكتور طه جابر العلواني «**لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلىٰ اليوم**»، نموذجًا للأدبيات المؤثرة في الحركة الإسلامية التي حاولت أن تقوم بمراجعة شاملة لمفهوم حرية المعتقد استنادًا إلىٰ الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ محاولًا من خلال دراسته لإشكالية الردة والمرتدين في التجربة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلىٰ اليوم، تقديم جواب عن أكبر اعتراض يحول دون تثبيت هذا الحق في المرجعية الإسلامية، والذي يتمثل في قتل المرتد الذي اختار الخروج علىٰ دين الإسلام. حيث انتهىٰ في كتابه إلىٰ أنَّه ليس في القرآن ما يفيد قتل المرتد، وأنَّه ليس في الآيات «أية عقوبة دنيوية علىٰ ذنب أو جريمة الردة، ولم تشر لا تصريحًا ولا تلميحًا ولا علىٰ سبيل الإيماء إلىٰ ضرورة إكراه المرتد علىٰ العودة إلىٰ الإسلام، أو قتله إذا امتنع»[2].

---

(١) نفسه، (ص٢٢١-٣٠٦).

(٢) لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، (ص٨٩).

يستقصي المؤلف آيات القرآن الكريم التي ورد فيها لفظ الردة بجميع صيغه، ويتتبع سياقاته، ويخلص إلىٰ أنَّ القرآن الكريم في موضوع الردة والارتداد لم يذكر أية عقوبة دنيوية علىٰ ذنب أو جريمة الردة لا تصريحًا ولا علىٰ سبيل الإيماء إلىٰ ضرورة إكراه المرتد علىٰ العودة إلىٰ الإسلام أو قتله إذا امتنع. هذه هي أطروحة الدراسة التي سيحاول **طه جابر العلواني** أن يرفعها ليس فقط إلىٰ مقام الحكم الشرعي؛ ولكن إلىٰ مقام المقصد الكلي والقيم العليا الحاكمة كالتوحيد والتزكية والحرية والعدل والمساواة. فوفرة الآيات التي تناولت موضوع حرية اعتقاد الإنسان لا يمكن أن يفهم منها إلا كونها مقصدًا من أهم مقاصد الشريعة، خاصة، وأنها جاءت صريحة، ولم تذكر مرة واحدة حدًا للردة أو عقوبة دنيوية لها، لا إعدامًا ولا دون ذلك، وهو ما يعني حسب **طه جابر العلواني** أنَّ حاكمية القرآن تؤكّد أنَّ الإيمان والكفر شأنٌ قلبي بين العبد وربه، وأنَّ العقوبة عليهما، إنما هي عقوبة أخروية موكولة لله تعالىٰ صاحب الحق، وأنَّ أمر التوبة عن الردة وقبولها أو رفضها شأن إلهي لا شأن للناس به.

وقد استند **العلواني** علىٰ دليلين؛ هما حاكمية القرآن، وفعل النبي ﷺ.

فعلىٰ المستوىٰ الأول؛ فقد تبنىٰ العلواني منهجًا أصوليًا يرفض أن تنسخ السنة القرآن أو تخصصه؛ ولذلك لا يجد أيَّ حرج

في ردِّ بعض الأحاديث التي يقدر أنها تعارض ما تضافرت علىٰ تأكيده آي القرآن. وقد اتجه الدكتور **طه جابر العلواني** إلىٰ آلية الاستقراء، وتتبع آي القرآن كلها مما له علاقة بالردة والارتداد، وضمَّ بعضها إلىٰ بعض، وخلص إلىٰ أنَّ حرية الاعتقاد في القرآن الكريم قد أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدها حدود ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأنَّ الحساب عليها خاصٌ بالله جلَّ شأنه لا يجاوزه إلىٰ سواه. وهو ما يعني أنَّ المؤلف لا يرىٰ أنَّ للردة حدًّا معتبرًا في الشرع، ولا يرىٰ أنَّ المرتد يجب قتله، فلا شيء في القرآن يفيد ذلك، والحديث عن عقوبة دنيوية للمرتد تناقض حرية الاعتقاد وحرية اختيار المعتقد التي تضافرت النصوص القرآنية لتؤكد مقصديتها وكونها من القيم العليا في الإسلام.

وعلىٰ المستوىٰ الثاني، أي الاستدلال بفعل النبي ﷺ؛ فقد أورد المؤلف وقائع الردة في عهد الرسول ﷺ، وعلَّق علىٰ بعضها، وعلَّل الأحاديث التي ورد فيها إهدار دم بعض المرتدين بكون عقوبة القتل لم تترتب علىٰ تبديل المعتقد؛ وإنما علىٰ الخروج علىٰ الأمة، ومفارقة الجماعة، والانضمام إلىٰ صفوف الأعداء، ومحاربة المسلمين والتحريض علىٰ حربهم، وخيانة أمانة المال العام، وقطع الطريق، وغيرها من التعليلات التي يناسب أحدها أو بعضها حديثًا بعينه أو حديثين أو أكثر، حتىٰ إذا ضاق **بالعلواني** سبيل التعليل وتوجيه الدليل انعطف إلىٰ المخرج الأصولي الحنفي

الذي يرد حديث الآحاد فيما تعم به البلوىٰ وتشتد حاجة الأمة إليه، ليخلص في نهاية التوجيه، إلىٰ أن ليس هناك حدٌّ شرعي شرعه الله تعالىٰ ليقتل بمقتضاه كل من كفر بعد إيمان، وأنَّ القرآن، وفعل النبي ﷺ تطبيقًا له، لا يمكن أن نجد فيهما أية إشارة إلىٰ أنَّه عليه الصلاة والسلام قد علم أنَّ الله قد وضع للردة حدًّا في كتابه؛ إذ لو وَجد إشارةً، لما تردد رسول الله ﷺ في تطبيق ذلك الحدِّ وإنفاذه، خاصة وأنَّه هو الذي أعلن في موضوع السرقة أنَّه لا شفاعة لأحد في حدٍّ من حدود الله، وأقسم أنَّه لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها وأنفذ عليها الحكم.

وقد قطع المؤلف بأنَّ النبي ﷺ -بحسب الثابت عنه والمستفيض- لم يقتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة، وما ثبت من وقائع أهدر فيها النبي ﷺ دم البعض؛ فإنها وقائع اجتمعت فيها جرائم عديدة، وكانت الردة بمثابة التناهي بإعلان الخروج علىٰ الجماعة ومعاداتها[1].

وقد سار علىٰ التوجه نفسه الدكتور **أحمد الريسوني** في دراسة خاصة[2]؛ حيث اعتبر أنَّ آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] «تقرر قضية كلية قاطعة، وحقيقة جليّة ساطعة، وهي أنَّ الدين

(١) تراجع قراءتنا للكتاب التي صدرت بموقع مركز نماء للبحوث والدراسات علىٰ الرابط: http://nama-center.com/WriterCV.aspx?Writer=20

(٢) نقصد «حرية الاعتقاد وموقف الشريعة من حد الردة» الذي نشر ضمن فصول كتاب «الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة».

لا يكون -ولا يمكن أن يكون- بالإكراه؛ فالدين والإكراه لا يمكن اجتماعهما، فمتىٰ ثبت الإكراه بطل الدين» واعتبر أنَّ قضية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ هي قضية كليّة محكمة، عامة تامة، سارية علىٰ أول الزمان وآخره، سارية علىٰ المشرك والكتابي، سارية علىٰ الرجال والنساء، سارية قبل الدخول في الإسلام، واستدل بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: ١٠٧][1].

- **وبخصوص حقوق الأقليات**؛ فقد صدرت بحوث ودراسات كثيرة، بلغت حدًّا من الاختلاف والتباين؛ فقد تبنىٰ **يوسف القرضاوي** وجهة دفاعية، حاول من خلالها تبرئة الإسلام من تهمة التضييق علىٰ غير المسلمين في البلاد الإسلامية، وسرد الحقوق التي كفلها لهم (الحماية من الاعتداء الخارجي ومن الظلم الداخلي، وحماية الدماء والأبدان والأموال والأعراض وضمان ممارستهم لشعائرهم الدينية وحرية العمل والكسب وتولي وظائف الدولة وحرية المعتقد وغيرها)، واستعرض في كتابه بعض

---

(١) الدكتور أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٣، (ص٧٣).

الصفحات المشرقة من تاريخ تسامح المسلمين مع غير المسلمين في بلاد الإسلام، لكنَّه لم ير حرجًا في استعمال مصطلح أهل الذمة، معتبرًا أنَّ معنىٰ كلمة الذمة يتضمن العهد والأمان والضمان، وأنها أشبه في عصرنا بالجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم[1]. وقد بلغ أقصىٰ «اجتهاد» القرضاوي في هذا رفع التهمة وتبرئة الإسلام؛ إذ دافع عن قضية دفع غير المسلمين للجزية، وعلَّل ذلك بإعفائهم من واجب الخدمة العسكرية، وأنَّ الجزية لا تعدو أن تكون مساهمة مالية منهم في نفقات الدفاع والحماية للوطن عن طريق ما عرف في المصطلح الإسلامي باسم الجزية[2]، وأنها تسقط إذا شارك أهل الذمة في القتال، أو إذا عجزت الدولة الإسلامية عن تأمين الحماية لهم[3].

أما **فهمي هويدي**؛ فقد تناول قضية الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي بجرأة زائدة عن تلك التي كتب بها **يوسف القرضاوي**؛ فقد كان صريحًا في استبعاد التقسيم التراثي إلىٰ دار الإسلام ودار الكفر، كما أنَّه لم ير أيَّ وجه للالتزام بتعبير أهل الذمة منذ صدور أول دستور عثماني في عام ١٨٧٦م، وأقرَّ في

---

(١) القرضاوي، يوسف، حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، (ص٧).

(٢) المرجع السابق، (ص٣٣).

(٣) نفسه، (ص٣٥٤).

كتابه فكرة المواطنة القائمة علىٰ مبدأ المساواة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي الواحد في جميع الحقوق والواجبات، وذلك بغض النظر عن اختلاف أديانهم، ولم ير أيَّ ضرورة للاستمرار في فرض الجزية علىٰ الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، وأنهم مثل المسلمين في دفع الضرائب التي تقرها الدولة، وذهب إلىٰ إمكانية أن يشارك هؤلاء المواطنون في دفع الزكاة إن اقتنعوا بها(١).

يقول **فهمي هويدي** في التأصيل لفكرة المواطنة: «إنَّ الآيات التي تمجد الإنسان، وتعلي من مرتبته فوق كل المخلوقات، تتناول الإنسان لذاته لا لاعتقاده . . . من حيث هو تكوين بشري، وقبل أن يصبح مسلمًا أو نصرانيًا أو يهوديًا أو بوذيًا، وقبل أن يصبح أبيض أو أسود أو أصفر . . . وليس صحيحًا علىٰ الإطلاق أنَّ تلك الحفاوة من نصيب المسلمين دون غيرهم كما يتصور البعض؛ ذلك أنَّ النصوص شديدة الوضوح في هذه النقطة بالذات؛ فهي تتحدث تارة عن الإنسان وتارة عن بني آدم، ومرات توجه الحديث للناس. وهذا التعميم لا تخفىٰ دلالته علىٰ أيِّ عقل منصف ومدرك للغة الخطاب في القرآن الكريم»(٢).

ويقول في التأصيل لحقوق الأقليات غير المسلمة، ومنع تغول

---

(١) هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق الطبعة الثالثة ١٩٩٩، (ص١٤٥).

(٢) هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، المرجع السابق، (ص٨١).

الأغلبية عليها وانتقاصها حقوقها: «إنَّ احترام قيم ومشاعر الأغلبية لا يعني بالضرورة انتقاصًا من حقوق الأقلية، وينبغي ألا يكون علىٰ حسابها في كل ما هو جوهري وأساسي؛ لأنَّ الشرط المفترض هنا أن تكون حقوق الأقلية مصانة، غير مهدورة بأيٍّ صورة من الصور. ولكننا، كما نفهم في القانون، نشدد علىٰ أنَّ هناك حدودًا للحق - هي في حالتنا هذه النظام العام والشعور والذوق العام للأغلبية. وأي تجاوز لهذه الحدود، يدفع بالممارسة إلىٰ نقطة أبعد مما ينبغي، تدخل في إطار ما يسمىٰ بإساءة استخدام الحق، فكما أنَّ هناك حدودًا لممارسة الحرية، هناك حدود لاستخدام الحق»[١].

ويمثل كتاب طارق البشري، **«نحو تيار أساسي للأمة»**، وكذا كتابه **«الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»** نموذجًا للإنتاج الفكري الذي حاول بلورة المشروع الوطني، أو فكرة التيار الأساسي في الأمة، الذي يجمع كل المكونات والأطياف ضمن توليفة تحترم صيغ التعدد وتدبير الخلاف، وتنضبط للأطر الدستورية الجامعة، وتحترم المؤسسات، وتتأطر بسقف وطني من الأهداف التي لا يخرج عنها أحد. والفكرة في حقيقتها هي ثمرة نقد لمسار الصراع بين التيارات الفكرية والسياسية التي عرفها الوطن العربي، ومحاولة لتأسيس المصالحة بين جهود المكونات الفكرية والسياسية داخل الأمة، أي بين جهود

(١) المرجع نفسه، (ص١٤٨).

الإصلاح الفكري الذي اضطلعت بها تيارات الأمة المختلفة، وجهود الإصلاح المؤسساتي التي اضطلعت بها النظم السياسية منذ تأسيس الدولة القومية. يقول **طارق البشري** موضحًا فكرة التيار الأساسي للأمة: «يقصد بالتيار الأساسي للأمة الإطار الجامع لقوىٰ الجماعة والحاضن لها، وهو الذي يجمعها ويحافظ علىٰ تعددها وتنوعها في الوقت ذاته. إنَّه ما يعبر عن وحدة الجماعة من حيث الخطوط العريضة للمكون الثقافي العام، ومن حيث إدراك المصالح العامة لهذه الجماعة، دون أن يخل ذلك بإمكانات التعدد والتنوع والخلاف داخل هذه الوحدة»[1]. ويعرِّف **البشري** المشروع الوطني الذي يدعو إليه بقوله: «إنَّه في ظني الخطوط العامة لما يتراضىٰ علىٰ إنجازه أهل جيل أو أهل مرحلة تاريخية معينة، وهو مجمل الأهداف التي تبدو في مرحلة تاريخية أنها تشكل أهم ما يتعين تحقيقه، هو إجمالي ما يتراءىٰ لأهل تلك المرحلة من مشاكل لجماعتهم ومن وجوه لحلها»[2].

ويدقق **البشري** في كتاب آخر، مفهوم المشروع الوطني الذي يدعو إليه، فيرىٰ أنَّه: «مجمل الأهداف التي يتراضىٰ أهل جيل معيَّن أو مرحلة تاريخية معينة علىٰ إنجازها، وهي تكون علىٰ قدر

---

(١) البشري، طارق، نحو تيار أساسي للأمة، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨، (ص٣٣).

(٢) نحو تيار أساسي للأمة، مرجع سابق، (ص٣٣).

من الترابط والتكامل؛ بحيث إنه فيما يتحقق من تفاصيل، يكون تصورًا شاملًا للأوضاع الاجتماعية المطلوبة. فثمة مفردات بناء وتشييد، سياسي واجتماعي واقتصادي، يتعلق ببناء المؤسسات وبالإنتاج، وبالسياسات الداخلية والخارجية، وهي مفردات تتشكل منها رؤية عامة»[1].

هذه فقط بعض النماذج الناطقة، وإلا فإنَّ العديد من المفكرين من أمثال الدكتور **محمد عمارة**[2]، **ومحمد سليم العوا**[3]، **وفريد عبد الخالق**[4]، والدكتور **عبد الوهاب الأفندي**[5]، والدكتور **أحمد شوقي الفنجري**[6] **ومحمد الغزالي**[7]، قدموا إسهامات مهمة في تأصيل مفردات الفكر السياسي الحديث من داخل المرجعية الإسلامية، وقاموا بمراجعات عديدة للتراث السياسي نقضًا لجذور الاستبداد، أو تصحيحًا لمجموعة من

---

(١) البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٦، (ص٦٢).

(٢) في كتابه «الإسلام وفلسفة الحكم».

(٣) في كتابه «الحق في التعبير»، و«في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، و«النظام السياسي في الإسلام» الذي صدرت فيه مشاركته ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد مع الدكتور برهان غليون.

(٤) في كتابه «في الفقه السياسي الإسلامي - مبادئ دستورية».

(٥) في كتابه «الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة».

(٦) في كتابه «الحرية السياسية في الإسلام».

(٧) في كتابه «حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة».

المفاهيم الموروثة التي أخذت لبوسًا شرعيًا، أو تحريرًا لبعضها من المصاحبات التاريخية التي أثرت في مفهومها ودلالتها.

وعلىٰ العموم، فقد اتسم الإنتاج الفكري في هذا الخط، بسلالة التكيف مع مفردات الفكر السياسي الغربي في جانبها الأداتي، مع إبداء قدرٍ كبير من التحفظ علىٰ الخلفية الفلسفية العلمانية، كما اتسم بقدر غير قليلٍ من المساجلة مع الذات، وخوض معركة التأصيل مع مكونات الطيف الإسلامي المحافظ الذي لديه قدر من التحفظ علىٰ تبيئة تلك المفاهيم السياسية في الفكر الإسلامي، كما اتسم من جهة أخرىٰ باستحضار الطابع الدفاعي، ومحاولة تبرئة الإسلام من كل التهم التي توجه إليه بخصوص وضع الحقوق والحريات سواء داخل مرجعيته أو في التجربة التاريخية للأمة.



الفصل الثاني

في الأبعاد التقيمية للإنتاج الفكري



مدخل

يصعب أن نخرج بتقييم مفصل لحصيلة الإنتاج الفكري للحالة الإسلامية؛ وذلك بسبب تعذر الحصر والاستقصاء من جهة، وتعدد السياقات، وما يستتبعه من تعدد زوايا النظر من جهة ثانية، واتساع المدىٰ الزمني الذي يفترض أن تتم فيه عملية التقييم.

ولذلك، وبغية الخروج من هذا المأزق، ولاعتبارات منهجية وإجرائية؛ فإنَّ هذا التقييم سيتناول خطوط الإنتاج أكثر مما سيتناول الإنتاج نفسه بتفاصيله؛ لأنَّ هذه الخطوط الكبرىٰ، فضلًا عن كونها تغطي علىٰ الإكراهات الثلاثة الآنفة الذكر، فإنها تسمح بإلقاء نظرة كلية علىٰ منتوج الحالة الإسلامية، تعين علىٰ دراسة تاريخ الأفكار وتطورها، والصعوبات والعوائق التي تواجه متجهاتها نحو الرشد، كما تعين أيضًا علىٰ ملاحظة القطائع والمآزق المعرفية التي يعرفها مسار هذا الإنتاج. وفي هذا السياق، نقترح ثلاثة خطوط أو ثلاثة أبعاد تقييمية كبرىٰ مترابطة، يبتدئ الأول **بفعل التبشير**، والثاني **بفعل المدافعة**، والثالث **بفعل التجديد والاجتهاد**؛ بحكم أنَّ كل منتوج فكري ينطلق من قاعدة عرض اختياراته الكبرىٰ أولًا، ثم

مدافعة الاختيارات المنافسة ثانيًا، لينتهي بعد ذلك، إلىٰ تقديم رؤاه وأجوبته التفصيلية عن المعضلات، أو بلغة أدق تقديم رؤيته للمشروع المجتمعي في تجلياته الواقعية.

المبحث الأول

في تقييم خط التبشير

يعتبر خط التبشير من أضخم الخطوط التي اشتغل عليها الإنتاج الفكري للحالة الإسلامية؛ وذلك أنَّ من طبيعة أي صحوة أو بعث أو إحياء فكري، أن تنكب في المراحل التأسيسية علىٰ فكرة التبشير، بما تعنيه من تبرير الوجود، وتسويغ الجدوىٰ والصلاحية، وتأكيد حتمية هذا الاختيار، وأنَّ المستقبل له، وأنَّ ما يبرر ذلك هو حالة التخلف التي تعيشها الأمة من جهة، وإفلاس الخيارات المطروحة التي يتم تحميلها مسؤولية حالة التخلف التي تعيشها الأمة من جهة ثانية.

وبالنظر إلىٰ حصيلة الإنتاج الفكري في هذا الخط؛ يتضح أنَّه تناول كل المتجهات الممكنة؛ إذ اتسم مجمل هذا الإنتاج بالخلط بين عرض الدين باعتباره منهج حياة[1]، وبين عرض المنتوج الفكري الذي يقدم قراءته لطبيعة هذا الدين؛ إذ وصل هذا الالتباس

(١) ينظر في هذا السياق لكتابات سيد قطب ومحمد قطب.

إلىٰ أعلىٰ مستوياته في طرح شعار «الإسلام هو الحل»[1]. ولعل ما كان يبرر هذا الالتباس، هو الطبيعة التعبوية والتبشيرية التي كانت تفرضها لحظة التأسيس؛ إذ شكلت مقولة «الإسلام هو الحل» أرضية تعبوية نهضوية، تلفت الأمة إلىٰ منطلقها الإستراتيجي، وإلىٰ ثوابتها المرجعية، وتؤسس لاختياراتها المتميزة، وتفاضل بين رؤيتها الفلسفية والمنظور الغربي المستحكم.

في هذا السياق إذن، طرحت هذه المقولة، وهذا الشعار ليكون عنوان عمل وأرضية برنامج حركي يهدف إلىٰ التغيير، في حين لم تكن اللحظة تسمح بالحديث عن البرامج والاختيارات التفصيلية، كما لم تكن تسمح باستدعاء بعض مخرجات العقل الأصولي الإسلامي الذي يميز بين النص الشرعي وبين فهمه، أو بين المراد الإلهي وبين الاجتهاد في تحصيله[2].

ولقد ساعد هذا الالتباس، أو للدقة، هذا الانتظام في المرجعية الإسلامية، في إكساب البعد التبشيري للحالة الفكرية الإسلامية زخمًا كبيرًا، كان له أبعد الأثر في تفسير الاتساع والامتداد الذي عرفته حلقات هذا الإنتاج؛ إذ لم يكتف فقط

---

(١) تراجع رسالة المؤتمر الخامس ضمن رسائل الإمام حسن البنا.

(٢) يراجع مقالنا: نقد مقولة الإسلام هو الحل، في موقع الجزيرة نت علىٰ الرابط:
http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2005/12/28/نقد-مقولة-الإسلام-هو-الحل

بالمنتوج الفكري الصادر من الداخل، بل وظف أيضًا مخرجات فكرية صادرة من الآخر الذي عانق الإسلام[١] أو بشَّر به[٢]، أو قدَّم شهادات بشأنه[٣]، ووظف أيضًا المنتوج الفكري للمتحولين من الماركسية أو من غيرها إلىٰ التوجه الإسلامي[٤].

وقد اشتغل خط التبشير في المشروع الفكري الإسلامي علىٰ محاور متعددة ضمنت له هذا التوسع والامتداد والكثافة:

- محور النماذج المشرقة في التاريخ والتجربة الحضارية الإسلامية[٥]؛ إذ كان مفعول هذه الكتابات أن تخلق قدرًا من

(١) نذكر في هذا الصدد الاحتفاء الكبير بكتاب «الإسلام في مفترق الطرق» لمحمد أسد، وكتاب «شمس العرب تسطع علىٰ الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة» للمستشرقة الألمانية زجريد هونكه، وكتاب «العلم يدعو إلىٰ الإيمان» لكريسي موريسون. وغيرها من الكتب التي كانت تخدم بشكل كبير فكرة التبشير بالمشروع الفكري الإسلامي.

(٢) نذكر في هذا السياق كتب الفيلسوف الفرنسي رجاء جارودي لا سيما منها: «وعود الإسلام» ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٥.

(٣) نذكر علىٰ سبيل المثال: شهادة المستشرق الإنجليزىٰ جورج برنارد شو حول الإسلام والنبي محمد ﷺ في كتابه «محمد».

(٤) نذكر في هذا السياق كتابات منير شفيق لا سيما منها: «الإسلام في معركة الحضارة»، «الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر». كما نذكر في هذا السياق أيضًا خالد محمد خالد الذي تم الاحتفاء بشكل كبير بكتابه «رجال حول الرسول».

(٥) نذكر في هذا السياق ثلاثة كتب لمصطفىٰ السباعي هي: «من روائع حضارتنا»، «عظماؤنا في التاريخ»، «العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في التاريخ»؛ ونذكر أيضًا كتاب سيد قطب حول «العدالة الاجتماعية في الإسلام»؛ وكتابات خالد محمد =

الإشباع النفسي، والإحساس لدىٰ تيار الحالة الإسلامية بمصداقية مقولة العودة إلىٰ الذات، وأنَّ مصدر القوة في هذه العودة، وأنَّ بإمكان التشبث بالإسلام والعودة إلىٰ تعاليمه استعادة هذا التاريخ بأمجاده وبطولاته، كما كان القصد من هذه الكتابات هو استعادة البعد الرمزي لتاريخ الإسلام وشخصياته، وخلق نوع من الندية مع الآخر في تمثيل قيم العدل والحرية والكرامة والمساواة التي جسدها عظماء الإسلام، وأنَّ التاريخ الإسلامي والخبرة التاريخية الإسلامية تقدم نماذج مشرقة في تمثيل هذه القيم ورعايتها.

- محور إثبات التناغم بين العلم والدين وبين العقل والإيمان[1]، وقد كان القصد من هذه الكتابات إقامة الفروق الدقيقة بين الإسلام والمسيحية، وتأصيل حرية العلم والفكر داخل المرجعية الإسلامية، وإبراز الحافزية التي يقوم بها الإسلام لتشجيع

= خالد لا سيما منها: كتاب «رجال حول الرسول»، وكتاب «وجاء أبو بكر»، وكتاب «في رحاب علي»، وكتاب «وداعًا عثمان»، وكتاب «خلفاء الرسول». كما لا ننسىٰ عبقريات عباس العقاد التي كان لها أثر كبير في دعم فكرة التبشير بالمشروع الفكري الإسلامي. ونذكر أيضًا كتب محمد رضا عن الخلفاء الراشدين وغيرها الكثير، وكتاب أنور الجندي «البطولة في تاريخ الإسلام».

(١) نذكر في هذا السياق كتاب «العلم يدعو إلىٰ الإيمان»، وكتابات عبد المجيد الزنداني وزغلول النجار في الإعجاز العلمي، وكتاب سيد سابق «العقائد الإسلامية»، وكتاب البوطي «كبرىٰ اليقينيات الكونية»، وكتاب وحيد الدين خان «الإسلام يتحدىٰ»، وكتاب سعيد حوىٰ «الله جل جلاله»، وغيرها من الكتب الأخرىٰ التي تندرج ضمن المحور نفسه.

العلم، وبيان التناغم بين العلم والدين؛ وذلك لمنع أيِّ تأسيس للفكر العلماني يقوم علىٰ هذه الخلفية، أي: خلفية ربط التخلف بالدين ومعاداته للعلم والتقدم الحديث.

- محور بيان الخصائص العامة للإسلام أو خصائص ومقومات التصور الإسلامي(١)، وقد كان القصد منه خلق نوع من الجاذبية الواسعة للفهم الشمولي الذي كانت تقدمه الحركات الإسلامية للإسلام، وتبرير الانتظام فيه، واستثمار ذلك في عملية التوسع والامتداد والاستقطاب، وإبراز القدرة التنافسية للمشروع الفكري الإسلامي في مواجهة المشاريع المطروحة.

- محور الرقائق والنماذج التربوية(٢)؛ إذ تم في هذا المحور إعادة إحياء التراث الصوفي، والتركيز فيه علىٰ البعد المناقبي في شخوص الصحابة والتابعين والسلف الصالح(٣)، وقد كان القصد

---

(١) ونذكر في هذا السياق كتابات سيد قطب، ومحمد قطب، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، كما نذكر أيضًا في هذا السياق، كتابات أبي الأعلىٰ المودودي مثل: «مبادئ الإسلام»، وكتاب «المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين»، وكتاب «الإسلام والجاهلية»، وكتاب «نظام الحياة في الإسلام»، وكتاب «الإسلام ومعضلات العصر»؛ كما نذكر أيضًا كتب فتحي يكن لا سيما: «ماذا يعني انتمائي للإسلام»، وكتاب «الإسلام فكرة وحركة وانقلاب».

(٢) اهتم هذا المحور بفكرة إمكانية إعادة صياغة النموذج التربوي الإسلامي بنماذجه المشرقة المتمثلة في جيل الصحابة والسف الصالح.

(٣) نذكر علىٰ سبيل المثال كتابات سعيد حوىٰ لا سيما (كتاب «تربيتنا الروحية»، وكتاب «غذاء العبودية»، وكتاب «مذكرات في منازل الصديقين والربانيين»)، كما نذكر في =

من هذه الكتابات لفت الانتباه إلىٰ شروط بناء الجندية التنظيمية التي تلعب فيها الأبعاد التربوية والصوفية ثلاثة أدوار متكاملة: الدور التخليقي الذي يوفر قدرًا من الجاذبية للنموذج السلوكي الإسلامي، ودور الانضباط التنظيمي؛ إذ تأخذ الطاعة بمقتضىٰ هذه الأدبيات التربوية بعدًا دينيًا (طاعة الأمير)[1]، ثم الدور الرمزي المتمثل في التضحية في سبيل الغايات التي رفعها التنظيم؛ إذ ركزت كثير من الكتابات التربوية علىٰ أهمية الشهادة، والتضحية بالمال والنفس من أجل خدمة الإسلام.

- محور بيان شمولية الإسلام[2] وحتمية الانتهاء إليه، وأنَّ

= هذا السياق كتابات محمد أحمد الراشد مثل: «المنطلق»، و«العوائق»، و«الرقائق»، و«صناعة الحياة»، و«المسار»، و«مجموعة رسائل العين».

(١) يراجع في هذا الصدد كتاب سعيد حوىٰ «فصول في الإمرة والأمير»، والذي ذهب إلىٰ حد اعتبار المسؤول عن التنظيم في مختلف حلقاته أميرًا واجب الطاعة من الذين هم أسفله؛ حيث سحب مفهوم الطاعة التي أقرها الشارع بين الرعية والحاكم علىٰ التراتبية التنظيمية التي توجد بين مسؤولي التنظيم في وحداته المختلفة، وبين الذين هم تحت مسؤوليته.

(٢) اهتم هذا المحور بشكل خاص بفكرة إمكانية استعادة النموذج الإسلامي في الحكم من خلال الحديث عن نظام الحكم في الإسلام، كما هو الشأن عند محمد المبارك، وعند المودودي الذي كان أكثر تفصيلًا في قضية نظرية الحكم، والحكومة الإسلامية، وقضايا الدستور، أو الحديث عن القانون الجنائي في الإسلام كما هو الشأن عند عبد القادر عودة، أو الحديث عن الاقتصاد الإسلامي كما هو الشأن في كتاب «اقتصادنا» لباقر الصدر، الذي استأثر بتداول كبير داخل الحالة الإسلامية، وكذلك كتاب المودودي «أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة».

المستقبل له[1]، وقد كان القصد من هذه الكتابات، هو خلق الحافزية لدىٰ تيار الحالة الإسلامية للمضي في مسار تحقيق المشروع الإسلامي، وعدم التردد في القيام بأعباء التنظيم مهما كانت النتائج محدودة، ومهما كان حجم التحديات كبيرًا؛ فقد كانت بعض الكتابات الأخرىٰ تقوم بدور التلطيف، وأنَّ مهمة الحركة الإسلامية ليست هي التقاط النتائج؛ وإنما هي القيام بما فرضه عليها واجب المرحلة. يقول **سيد قطب** في هذا الصدد: «إنَّ البعض ينتظر من هذا الدين -ما دام منزلًا من عند الله- أن يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية خارقة غامضة الأسباب! ودون أي اعتبار لطبيعة البشر، ولطاقاتهم الفطرية، ولواقعهم المادي، في أيِّ مرحلة من مراحل نموهم، وفي أية بيئة من بيئاتهم. وحين لا يرون أنَّه يعمل بهذه الطريقة، وحين يرون أنَّ الطاقة البشرية المحدودة، والواقع المادي للحياة الإنسانية، يتفاعلان معه، فيتأثران به -في فترات- تأثرًا واضحًا، علىٰ حين أنهما في فترات أخرىٰ يؤثران تأثيرًا مضادًا لاتجاهه؛ فتقعد بالناس شهواتهم وأطماعهم، وضعفهم ونقصهم، دون تلبية هتاف هذا الدين، أو الاتجاه معه في طريقه. حين يرون هذا؛ فإنهم يصابون بخيبة أمل لم يكونوا يتوقعونها -ما دام هذا الدين منزلًا من عند الله- أو يصابون بخلخلة

---

(1) نذكر في هذا السياق، كتابات سيد قطب ومحمد قطب، وكتابات أنور الجندي ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، وعماد الدين خليل وغيرهم.

في ثقتهم بجدية المنهج الديني للحياة وواقعيته. أو يصابون بالشك في الدين إطلاقًا!»[1].

- **محور إثبات المظلومية للإسلام بسبب المؤامرة عليه من قادة الغرب ومن الصليبيين والصهاينة والأعداء**[2]، وقد كان القصد من هذه الكتابات أداء ثلاث وظائف أساسية: تبرير حالة التخلف التي تعيشها الأمة، وأنها ليست ناشئة عن فعل الإسلام أو تعاليمه أو قيمه؛ وإنما بفعل مؤامرة خارجية يقودها الغرب الاستعماري، **والثانية**، هي تقوية البعد الاستقطابي؛ إذ ينتج في العادة خلق العداء مع الآخر قدرًا كبيرًا من الاستقطاب والحماسة والاندفاع التي كانت تحتاجها الحركة الإسلامية في مرحلة تبرير الوجود، أما الوظيفة **الثالثة**؛ فهي إثارة البعد السياسي في وعي تيار الحركة الإسلامية، وأنَّ الأمر الذي سيبتدئ بالانتظام في المرجعية الإسلامية الشمولية الصالحة لكل زمان ومكان، والتي تتناغم مع العلم وتساير التطور والتقدم، سينتهي بمحاولة استعادة أمجاد الإسلام، وأنَّ ذلك لا يمكن تصوره من غير مواجهة للغرب المستعمِر الذي يتحمل مسؤولية التخلف الذي يعيشه العالم

---

(١) قطب، سيد، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ٢٠٠٦، (ص٥، ٦).

(٢) تكثف تداول بعض الكتب التي اندرجت ضمن هذا المحور، مثل كتاب «قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله»، وكتاب «الغارة على العالم الإسلامي»، وكتاب «بروتوكولات حكماء صهيون»، وكتب أنور الجندي حول الاستشراق، وغيرها.

الإسلامي بسبب كونه يحول دون تقدم المسلمين.

هذه باختصار أهم المحاور التي اشتغل عليها خط التبشير، والملاحظ أنَّ ما يجمعها هو:

* **تأكيد الطابع الطهراني والمناقبي للمشروع الإسلامي**، سواء من خلال عرضه خطوطه الكبرىٰ (التصورات) أو عرض نماذجه (التربوية والتاريخية) أو الاستهدافات التي تواجهه (المؤامرة والغارة عليه).

ولذلك؛ كان من الطبيعي أن يجمع هذا الخط فسيفساء مختلفة من مخرجات الإنتاج الفكري الإسلامي؛ حيث ينحو بعضها منحىٰ العمق في التأصيل والنسقية في التناول[1] في حين يغرق بعضها في البعد العاطفي[2]، وكان الغالب علىٰ هذه الكتابات افتقاد التوازن في رؤية أبعاد نماذج التدين؛ إذ تم تهميش البعد

---

(١) نذكر في هذا السياق كتابات سيد قطب الفكرية التي لم تتلبس بالبعد الحركي، كما هو الشأن في كتاباته حول «الإسلام ومشكلات العصر»، و«الإسلام والسلام العالمي»، وأيضًا كتابه «خصائص التصور الإسلامي» مع ما فيه من تلبس واضح بالبعد الحركي، كما نذكر في هذا السياق بعض كتابات المودودي التي تميزت بقدر من البناء الفكري والاصطلاحي والمفهومي، وإن كانت، هي الأخرىٰ، لم تسلم من التلبس الحركي مثل كتابه «مبادئ الإسلام» وكتابه «المصطلحات الأربعة».

(٢) نذكر في هذا السياق كتابات أنور الجندي التي بلغت حدًّا كبيرًا من الكثرة والكثافة وظهر أثرها أكبر في الخط الثاني (خط التدافع).

الواقعي لحساب طغيان البعد الطهراني المناقبي[1].

* **التدفق اللاعقلاني في النظر إلىٰ علاقة الإسلام بالعلم؛** إذ ظهرت صورته في تضخم فكرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، إلىٰ الحد الذي ساد فيه كثير من التعسف في تأويل الآيات[2] ولي أعناقها لضمان تناسبها مع معطيات العلم النسبية[3]. وقد انتبه **سيد قطب** مبكرًا لهذه الآفة، وكانت له نظرات نقدية لآثارها السلبية ضمنها كتابه **في ظلال القرآن**، ومما قال في ذلك: «ليس لنا أن نتلمس للنصوص القرآنية مصداقًا من النظريات التي تسمىٰ «العلمية»، حتىٰ ولو كان ظاهر النص يتفق مع

---

(١) لوحظ أنَّ النماذج التربوية التي عبرت عنها بعض الكتابات التي بسبب الضغط الذي شكلته فكرة إمكانية إعادة صياغة نموذج السلف الصالح (الجيل الفريد) سقطت في فخ تهميش البعد الواقعي سواء في شخصيات السلف الصالح أو في قراءة التاريخ الإسلامي نفسه؛ إذ بلغ الحد ببعض الكتابات بسبب ضغط فكرة «عدالة» الصحابة إلىٰ حد التنكب عن القراءة الموضوعية للتاريخ، واعتماد نموذج ابن العربي في «العواصم من القواصم» في قراءة التاريخ الإسلامي، وهو ما لم يتقاسمه سيد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية» ولا المودودي في كتابه «الخلافة والملك».

(٢) انشغل عبد المجيد الزنداني وزغلول النجار بفكرة إثبات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وحدثت مبالغات كبيرة أضرت بصورة النص القرآني. ويكفي في هذا السياق أن نذكر بأنَّ كتابات زغلول النجار بلغت حوالي ثلاثين كتابًا في الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

(٣) لاحظ سيد قطب هذه الظاهرة في ظلال القرآن، وحسم مبكرًا معها لجهة رفض الانزلاق في هذا المنعرج الخطير، بحجة أنَّ الحقائق القرآنية مطلقة، وأنَّ معطيات العلم نسبية، وأنَّ البحث عن التطابق بين النسبي والمطلق، يلحق الضرر بالمطلق في حالة حدوث تطورات في العلم تراجع ما توصل إليه من حقائق نسبية سابقة.

النظرية وينطبق. فالنظريات «العلمية» قابلة دائمًا للانقلاب رأسًا علىٰ عقب، كلما اهتدىٰ العلماء إلىٰ فرض جديد، وامتحنوه فوجدوه أقرب إلىٰ تفسير الظواهر الكونية من الفرض القديم الذي قامت عليه النظرية الأولىٰ. والنص القرآني صادق بذاته، اهتدىٰ العلم إلىٰ الحقيقة التي يقررها أم لم يهتد. وفرق بين الحقيقة العلمية والنظرية العلمية. فالحقيقة العلمية قابلة للتجربة، وإن كانت دائمًا احتمالية وليست قطعية، أما النظرية العلمية؛ فهي قائمة علىٰ فرض يفسر ظاهرة كونية أو عدة ظواهر، وهي قابلة للتغيير والتبديل والانقلاب ومن ثم لا يحمل القرآن عليها ولا تحمل هي علىٰ القرآن، فلها طريق غير طريق القرآن. ومجال غير مجال القرآن»[1].

* **الحضور القوي للبعد التأصيلي لشمولية الإسلام وحتميته كنظام ومنهج حياة**[2]؛ إذ بذل الإنتاج الفكري الإسلامي جهودًا كبيرة في بيان نظرية الإسلام في الحكم والسياسة[3] والاقتصاد[4]

(١) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة، الطبعة السابعة عشرة ١٤١٢هـ (ج٤/ ١٨٥٨).

(٢) يمثل سيد قطب أنشط الكتّاب الذين خصصوا حيزًا هامًا من كتاباتهم للتأصيل لخصائص التصور الإسلامي، ومع أنّه ركّز كثيرًا علىٰ قضية الحاكمية، وما يرتبط بها من مصاحبات حركية؛ إلا أنَّ كتاباته تتمتع بقدر كبير من التوسع في التأصيل الفكري.

(٣) نذكر في هذا السياق جهود المودودي ومحمد المبارك دون أن نغفل كتابين لمصطفىٰ السباعي: كتاب «الدين والدولة في الإسلام»، وكتاب «نظام السلم والحرب في الإسلام».

(٤) نذكر أيضًا جهود المودودي في كتابه «الإسلام ومعضلات الاقتصاد»، وباقر الصدر في كتابه «اقتصادنا».

والقضايا الدستورية والقانونية[1]، ونشط البعد المقارن في هذه القضايا[2]. فلوحظ في هذا الطيف الإنتاجي، محاولة التماس شواهد من النصوص الشرعية، وصور من التجربة التاريخية للأمة التي تؤصل لبعض عناوين الاقتصاد الإسلامي، أو القانون الجنائي، أو نظام الحكم في الإسلام، أو بعض القواعد الدستورية في تدبير الحكم في الإسلام، كما لوحظت نزعات المقارنة القانونية لاسيما في القضايا المدنية (قانون العقود الالتزامات) أو الشخصية (مدونة الأسرة أو الأحوال الشخصية) أو الجنائية (القانون الجنائي أو قانون العقوبات).

* **ضمور البعد المنهجي**؛ إذ كان الهمُّ ينصرف إلىٰ القضايا التبشيرية والتعبوية أكثر من الاهتمام بتكوين الملكات النقدية في التعامل مع الاختيارات الفكرية المعروضة، فباستثناء كتابات محدودة، غرفت من معين المنهج والكتابة النسقية[3] ضعف

---

(١) نذكر كتاب عبد القادر عودة «أوضاعنا القانونية في الإسلام»، وكتب المودودي حول المسألة القانونية والدستورية.

(٢) يمثل الفقيه عبد الرزاق السنهوري نموذجًا في التأصيل للدراسات المقارنة، وقد خلف كتبًا كثيرة لا تزال إلىٰ الآن تمثل مراجع لا يستغنىٰ عنها، منها كتابه «المدخل في الفقه الإسلامي»، وكتابه «الوسيط في القانون المدني»، وكتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلامي مقارنًا بالفقه الغربي»، وكتابه «الموجز في النظرية العامة للالتزامات».

(٣) نذكر بشكل خاص منها كتابات سيد قطب، وكتابات المودودي التي كانت تتمتع بحضور البعد النسقي.

الاهتمام بالبعد المنهجي والنقدي إلىٰ أبعد الحدود[1]، وتكون تبعًا لذلك جيل مندفع يستسهل نقد الأفكار المخالفة من غير استيعاب لمفرداتها وخلفياتها الفلسفية، وتجرأ الكل علىٰ نقد الأطاريح الفكرية المخالفة حتىٰ وإن لم يحضر التخصص المعين علىٰ فهم أنساقها وأبعادها النظرية.

---

(١) نذكر علىٰ سبيل المثال كتابات أنور الجندي، التي تميزت بالحضور القوي للطابع السجالي، وافتراض منطق الاستهداف والمؤامرة.



المبحث الثاني

تقييم خط المدافعة

لا يقل هذا الخط كثافة من حيث الإنتاج بالمقارنة مع الخط السابق، وإن كان ما يميز هذا الخط عن غيره هو التعدد والتنوع الذي يتناسب مع تعدد التوجهات والاختيارات التي كانت تنافس المشروع الفكري الإسلامي أو تتدافع معه. وقد عرف هذا الخط العديد من المحاور التي عكست تقابلًا حادًا بين بعض الثنائيات التي كان يمثل الدين طرفها الأول، وتمثل قضايا أخرىٰ طرفها المقابل، وذلك وفق الخريطة الآتية:

- **محور العلاقة بين الدين والعلم أو الصراع مع الفكرة المادية**: وهو المحور الذي اختصر فيه الصراع بين الفكرة الإسلامية وبين الفلسفة المادية في طبيعة التصور الناظم لعلاقة الدين بالعلم؛ إذ لم تكن نظرية النشوء والتطور سوىٰ «التجلي العلمي» للفكرة المادية، في حين كان الدفع من جهة الفكرة الإسلامية بمقولة التناغم والانسجام بين الدين والعلم من جهة، ونقد النظريات العلمية التي كانت تمثل السند العلمي للفكرة

المادية[1]. وقد سجلت الأدبيات التي اندرجت في هذا المحور كثافة شديدة لا سيما في المراحل الأولىٰ، وسجلت تطورًا مهمًا في موضوع المدافعة؛ إذ وقع التدرج من مناقشة العموميات المتعلقة بعلاقة الدين بالعلم، وبيان المفارقات الجوهرية بين التجربة التاريخية الغربية والخبرة التاريخية الإسلامية[2]، إلىٰ الدخول في بعض التفاصيل المتعلقة بمناقشة نظرية النشوء والارتقاء **لداروين** التي مثلت وقتها السند العلمي للفلسفة الدينية، والأساس النظري للفلسفة الوضعية المعادية للدين[3]. ومع تسجيل الكثافة في هذه الأدبيات؛ إلا أنَّ سمة الاختلاف كانت تميز نوعيتها؛ إذ تراوحت هذه الكتابة بين النزوع إلىٰ الصفة العلمية في المساجلة والنقاش، كما هو الشأن في كتابات **وحيد الدين خان**[4] أو الاكتفاء بترجمة كتب علمية لغربيين تدعم فكرة تناغم الإسلام مع العلم، وإثبات العلم للإيمان[5]، وبين حضور النزعة الدفاعية العاطفية التي تميل

(١) نذكر هنا بوجه خاص نظرية النشوء والارتقاء التي عرفت موجة نقدية واسعة أخذت حيزًا في الأدبيات، كما أخذت أيضًا مدىٰ في الزمان.

(٢) نذكر في هذا السياق كتابات سيد قطب ومفهوم الفصام النكد الذي استعمله لتفسير علاقة الدين بالعلم في التجربة التاريخية الغربية، وتمايز التجربة الإسلامية عنها تمايزًا كبيرًا، كما نذكر في هذا السياق أيضًا كتابات يوسف القرضاوي لا سيما كتابه «الإيمان والحياة».

(٣) يراجع كتاب عباس محمود العقاد «القرآن والإنسان».

(٤) يراجع كتابه «الإسلام يتحدىٰ».

(٥) نذكر في هذا السياق ترجمة كتاب «العلم يدعو إلىٰ الإيمان»، وكتاب «الإنسان ذلك =

أحيانًا إلىٰ تبني نظرية المؤامرة، كما هو الشأن في بعض كتابات **محمد قطب** الذي اعتبر أن **دوركايم وماركس وفرويد** ثلاثي يهودي، وأنَّ أدبياتهم «العلمية» كان المقصود منها إفساد العالم العربي والإسلامي[1]. كما أغرقت بعض الكتابات في نوع من الدفاعية الهجومية، إلىٰ الدرجة التي فقدت بوصلة الكتابة العلمية، فسمحت لنفسها بلي أعناق النصوص الشرعية، حتىٰ صارت آي القرآن كلها حقائق في الإعجاز العلمي يستدل بها علىٰ المعطيات التي اكتشفها العلم الحديث. وسُجل تعسف وتكلف كبير في إخضاع بعض النصوص للتطورات العلمية من غير أن يكون هناكَ ما يوجب مثل هذا التكلف[2].

- **محور العلاقة بين الدين والدولة ودفع الفكرة العلمانية والليبرالية**: وقد كان القصد من السجال في هذا المحور تحقيق

= المجهول» لألكسيس كاريل الذي استفاد منه سيد قطب كثيرًا ونقل منه فقرات طويلة في كثير من كتبه.

(١) يراجع كتابه «الإنسان بين المادية والإسلام»، وكتابه «التطور والثبات في حياة البشرية».

(٢) توغلت بعض الكتابات في موضوع الإعجاز العلمي حتىٰ جعلت من كل عوالم العلم والمعرفة خانات تدرج ضمن آيات وأحاديث تشهد لكافة التطورات التي توصل إليها العلم بما في ذلك الفرضيات التفسيرية التي لم تتأكد بصفة قطعية مثل تفسير نشوء العالم بنظرية الانفجار وربط ذلك بآية الرتق والفتق. ونذكر في هذا السياق كتابات زغلول النجار وعبد المجيد الزنداني اللذين توغلا كثيرًا في موضوع الإعجاز العلمي.

هدفين؛ **الأول**: وهو إثبات تمايز التجربة التاريخية الإسلامية عن التجربة التاريخية الغربية في علاقة الدين بالسياسة، وأنَّ الدين لم يكن أيديولوجية الطبقة الحاكمة يستغل لشرعنة الاستبداد واضطهاد الفقراء والكادحين كما هو الشأن في السياق التاريخي الغربي الذي تحالفت فيه الكنيسة مع الإقطاع؛ فوقعت الثورة علىٰ الإقطاع والدين معًا، ورفع شعار العلمنة وفصل الدين عن الدولة. **والثاني**: هو مواجهة الفكرة العلمانية في العالم العربي الإسلامي، وبيان تعارضها مع الدين ومع التجربة التاريخية للأمة. وقد تميزت الكتابات في هذا السياق بسمَتين مختلفتين: إذ في الوقت الذي تميزت فيه هذه الأدبيات في إثبات تمايز التجربتين[١]، كان نقاشها للتجربة العلمانية الغربية محدودًا، وغير مستوعب للنموذج العلماني[٢]، إذ تم التعامل مع النموذج العلماني كما ولو كان نموذجًا واحدًا متطابقًا، مع العلم أن التجربة الغربية أفرزت العديد من التجارب العلمانية المتمايزة في أشكال ضبط العلاقة بين الدين والدولة. وقد عرفت بعض الكتابات بعدًا سجاليًا تفصيليًا كما هو

---

(١) نذكر في هذا السياق كتابات سيد قطب، وكتابات أبي الأعلىٰ المودودي. ويراجع في هذا السياق فصل الفصام النكد لسيد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين».

(٢) غلب علىٰ الكتابات الإسلامية ضعف في فهم سياق تشكل التجارب العلمانية في الدول الغربية، والأسباب التي جعلت التجربة الفرنسية مثلًا تميل إلىٰ التطرف في تسييج العلاقة بين الدين والدولة، والأسباب التي جعلت التجربة الأمريكية والبريطانية تميل نحو المرونة أكثر وإثبات دور أساسي للدين في الفضاء العام.

الشأن في كتاب **يوسف القرضاوي**[1] **ومنير شفيق**[2]، وانطبعت بعض الكتابات ببعدٍ منهجي مقدر[3] حاولت التوقف عند الاختلالات المنهجية في كتابات العلمانيين، وساء في تعسفهم في تأويل الوقائع التاريخية، أو في اعتماد الازدواجية في المفاهيم، أو بالانتقائية في التعامل مع الوقائع والنصوص.

- **محور العلاقة بين الدين والتحرر ودفع الفكرة الماركسية:**

مع استحكام منطق الحزب الوحيد في العالم العربي، وهيمنة الفكر الاشتراكي، ووصول رياح الماركسية، وقع الفكر الإسلامي في حرج تحدي هذا الفكر الذي كان يظهر بلونين متقابلين في ذهن المفكر المسلم؛ فهو من جهة، ينطلق من قاعدة الفكر المادي الذي يدفع لإحداث تناقض مركزي مع مقولاته وأطره الفلسفية، وهو في المقابل، يحمل عناوين التحرر والاستقلال والعدالة الاجتماعية،

---

(١) «الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه» والذي حاول فيه مساجلة دعاوىٰ العلمانيين وبالأخص فؤاد زكريا وفرج فودة وغيرهم، كما نذكر أيضًا في هذا الاتجاه كتابات محمد عمارة التي اتجهت إلىٰ النقد التفصيلي السجالي للأطروحات العلمانية، وبالتحديد نقد أطروحة كتاب علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم».

(٢) نذكر كتابه «بين النهوض والسقوط»، الذي ردَّ فيه علىٰ كتاب فرج فودة.

(٣) نذكر في هذا السياق كتاب منير شفيق «ردود علىٰ أطروحات علمانية» الذي تميز بنقد المنهج أكثر من نقد المضامين، ولعل الخلفية الفكرية العلمانية التي جاء منها المؤلف ساعدته أكثر في التوجه إلىٰ نقد المنهج وبيان تناقض متجهاته، ونذكر أيضًا كتابات محمد عمارة الذي تخصص في نقد الفكرة العلمانية، وكان له الريادة في تتبع الأدبيات النهضوية العلمانية.

وهو ما تطلب لمدافعته تأصيل هذه المفردات داخل الفكر الإسلامي، وتقديم الإسلام باعتباره أيديولوجية الجماهير المتحررة التواقة نحو العدل والكرامة والاستقلال. ولهذا السبب؛ تراوحت الكتابات الإسلامية المتقدمة في تعاملها مع هذا التحدي بين ثلاثة اتجاهات:

- **اتجاه مناهض** يرىٰ في هذا الفكر التحدي الحامل للفكرة المادية وللإلحاد، ومثلته العديد من الكتابات، وتمثل كتابات **محمد قطب**[1] النموذج الأبرز لهذا الاتجاه.

- **اتجاه تماهىٰ مع العناوين الاشتراكية**، ولم ير أيَّ حرج في أن يؤصل للاشتراكية من داخل الإسلام، ويدخل في منافسة تاريخية في ادعاء تمثيل المضامين بين الإسلام والتوجهات الاشتراكية الحديثة، ونمثل لهذا الاتجاه بكتاب **مصطفىٰ السباعي**[2]، وقد أشار **محمد الغزالي** إلىٰ ملابسات استجابة السباعي للتحدي، وبيَّن السبب الذي دعاه إلىٰ عنونة كتابه بذلك العنوان؛ فقال: «وأذكر أنَّ صديقي الأستاذ مصطفي السباعي ألَّف كتابًا عن اشتراكية الإسلام، ضمنه حقائق كثيرة لصرف الشباب عن الشيوعية، وقد ندم علىٰ العنوان الذي اختاره لكتابه، وأنا أعلم سر ندمه لأني خضت مثله

---

(١) يمكن أن نذكر علىٰ الخصوص كتابه «الإنسان بين المادية والإسلام».

(٢) كتب مصطفىٰ السباعي كتابًا عنونه في سياق الاستجابة للتحدي بـ«اشتراكية الإسلام» ثم ما لبث أن غيّر الاسم في سياق آخر بعد إثارة الكتاب لعدد من الانتقادات علىٰ عنوانه؛ فقدم له عنوانًا جديدًا هو «التكافل الاجتماعي في الإسلام».

هذه المحنة. لقد ظهر لنا أنَّ هؤلاء الاشتراكيين العرب يريدون كلمة الاشتراكية وحدها، ولا يهتمون بعد ذلك للعقائد والعبادات التي هي لباب الإسلام، وعندما كنَّا نبرز لهم من تعاليم الإسلام ما يغني عن المبادئ والتطبيقات التي سحرتهم من ثقافة الشرق والغرب، كانوا يأخذون هذا البدل المعروض، ويجردونه من صبغته الإسلامية، ثم يمضون في طريقهم دون إسلام أو آخرة أو خشية أو خلق»[1]. وضمن هذا الاتجاه يمكن أن ندرج أيضًا كتابات **عبد السلام ياسين**[2] الذي حاول أن يميّز في الفكر الماركسي بين العقيدة وبين الثورة، منتقدًا الأولىٰ في خلفياتها المادية الإلحادية، وداعيًا إلىٰ التماس جوانب القوة في الشق الثاني المتعلق بالثورة؛ إذ حاول قراءة التجربة الماركسية في مختلف تلويناتها (ومنها علىٰ الخصوص الماوية) وانتهىٰ إلىٰ ضرورة تنهيج الدعوة الإسلامية، واستغلال رصيد الثورة في الشعب (تنهيج الغضب الشعبي) وترشيده ضمن قوة إسلامية علىٰ الحكم الجبري تستعيد الخلافة علىٰ منهاج النبوة[3].

- **اتجاه ثالث،** اتجه منذ البداية إلىٰ التعامل المنهجي والنقدي مع هذا الفكر، وحاول التأسيس لاستحالة تحقق

---

(١) محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية في القرن الحالي، (ص١٠١).

(٢) انظر كتابه «الإسلام بين الدعوة والدولة»، وكتابه «الإسلام غدًا»، وكتابه «الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية».

(٣) انظر كتابه «المنهاج النبوي تربية وتنظيمًا وزحفًا».

الاستقلال والتحرر بفكر لا ينطلق من أرضية الإسلام ولا يراعي المعادلة الاجتماعية العربية الإسلامية، ويمثل هذا الاتجاه النقد الفكري لسيد **قطب**[1] **ومالك بن بني**[2] **وعلال الفاسي**[3] **ومنير شفيق**[4].

وعلىٰ العموم، وعلىٰ الرغم من تعدد مناحي النظر في هذا التحدي؛ إلا أنَّ قليلًا من الكتابات الإسلامية من أبصر الأعطاب الحقيقية في الفكرة الاشتراكية؛ إذ تضخم نقد القاعدة الفلسفية لهذا الفكر (المادية والإلحاد) علىٰ حساب نقد بنية هذا الفكر، واستحالة أن يتم تحقيق التحرر والعدالة والاستقلال من غير تركيز علىٰ الحرية في مختلف أشكال التعبير ومنها التعبير السياسي.

وللإنصاف؛ فقد انتبهت بعض كتابات **سيد قطب** مبكرًا إلىٰ أنَّ التطبيق الاشتراكي سينتهي إلىٰ خلق طبقة مترفة مستبدة هي طبقة الحزب والجيش والمخابرات التي تستفيد من موقعها للاغتناء، وتصادر حرية الجميع من أجل أن تحافظ علىٰ مواقعها، وتوقَّع

---

(١) انظر كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام».

(٢) انظر كتابه «وجهة العالم الإسلامي»، و«شروط النهضة»، و«مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي».

(٣) انظر كتابه «النقد الذاتي»، وكتابه النقدي (صغير الحجم): «بديل البديل»، الذي انتقد فيه رجاء جارودي وحاول تقديم تصور الإسلام.

(٤) انظر علىٰ الخصوص كتابه «الإسلام في معركة الحضارة»، وكتابه «قضايا التنمية والاستقلال».

سقوط هذا الفكر من بوابة هذه الآفة، وقد قادته تأملاته في قضية الحاكمية وسلطة التشريع في الإسلام إلىٰ تسجيل هذه الملاحظة التي كُتب لها التحقق.

والغريب أنَّ الفكر الغربي (الليبرالي) الذي كان يخشىٰ من انتشار الشيوعية في أوروبا وأمريكا، كان يركز علىٰ قضية الحرية في نقده للاشتراكية، في حين اهتم الفكر الإسلامي أكثر بقضية الهوية والقيم في نقده للفكر الاشتراكي، وسلم للاشتراكية بالشق المتعلق بالتحرر والعدالة والاستقلال، ولم يبحث في بنية الفكر الاشتراكي عن الأسباب التي تمنع أن تصير الاشتراكية لاهوتًا للتحرير، ولم يستفد من رصيد النقد الغربي الذي كان يوجه للتجربة الاشتراكية بجميع أطيافها.

وقد مثَّل كتاب منير شفيق «**الدولة والثورة**» الذي ردَّ فيه علىٰ ماركس وأنجلز ولينين، إسهامًا متقدمًا في المناقشة العلمية الواعية بخلفيات النظرية وأبعادها الفكرية والسياسية، وتعدد مكوناتها والفهم الدقيق للإشكاليات التفصيلية التي تمخضت من داخل التجربة، وهي المساهمة التي قلما نجد عمقًا في مستواها في أدبيات الإسلاميين. كما تميزت كتابات **مالك بن نبي** بقدر من السلاسة والانفتاح النقدي للأطروحة الماركسية، أكسبت الكتابات الإسلامية المتأثرة بهذا النوع من الكتابات أبعادًا منهجية مهمة في التعاطي مع التراث الإنساني علىٰ وجه العموم.

- **محور العلاقة بين الدين والانتماء والوحدة ودفع الفكرة القومية**: وهو شبيه بالمحور السابق؛ فقد وجد الفكر الإسلامي نفسه في تحدٍّ كبير لمَّا سيطرت الأحزاب القومية علىٰ مسرح السياسة والثقافة في الوطن العربي، وبرزت فكرة وحدة الأمة العربية، واعتبارها الإمكان الوحيد لتحرير فلسطين، وتحقيق حلم التقدم والاندماج الاقتصادي؛ فاختلفت وجهات نظره بين ثلاثة اتجاهات:

- **اتجاه مناهض للفكرة القومية**، وكانت خلفية مناهضته تقوم علىٰ فكرة أنَّ القومية عصبية مفرقة، وأنها جاءت لتحقيق هدفين اثنين؛ **الأول**: لإضعاف الفكرة الإسلامية وتحويل المركب الوحدوي من الإسلام إلىٰ اللغة والقومية والجغرافية العربية التاريخ العربي المشترك والمصير العربي الواحد؛ بل وتحويل العامل المركزي في تحرير فلسطين من الإسلام (الدين الجامع المحرض علىٰ تحرير هذه الأرض المقدسة) إلىٰ القومية العربية، أما الهدف **الثاني**؛ فهو إقصاء القوميات الأخرىٰ، وإخراجها من دائرة الأمة، وإضعاف مكونات الصف الإسلامي، بل ومكونات الوحدة الإسلامية الجامعة، ويمكن أن نمثل لهذا الاتجاه بكتاب **عبد السلام ياسين** «الإسلام والقومية العربية»[1]، وكتابات **سيد**

---

(١) يرىٰ الأستاذ عبد السلام ياسين في هذا الكتاب أنَّ القومية في سياقها التاريخي فكرة غربية نشأت علىٰ أنقاض القطيعة مع الكنيسة، لتحقيق غرض تكوين الدولة الوطنية =

قطب[1]، وكتاب سماحة الشيخ ابن باز «نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع»[2].

- **اتجاه تأصيلي تصالحي** يسعى إلى بحث موقع اللغة والقومية في الوحدة الإسلامية الجامعة، ويذكّر بدور العرب فيها، ويبيِّن عدم وجود أي تناقض بين القومية والإسلام، لكنَّه في الآن ذاته، يمارس نقدًا لاذعًا للكتابات القومية البعثية، التي حاولت أن تستبعد الإسلام، أو تقلص من دوره، أو تجعل القومية والإسلام في خصومة، أو تجعل القومية العربية بديلًا عن الإسلام. ونمثل لهذا

= التي بدأت تبحث عن صورة أرقى للوحدة، ويرى في المقابل، أنَّ الفكر القومي العربي يبحث عن الوحدة الجزئية ليزلزل الصورة الأرقى من الوحدة، يقول: «إذا كانت القومية في منشئها صعودًا من الانتماء الجزئي العرقي وغيره إلى مستوى أرفع، فإنها فينا نزول تفتتي من الوحدة الإسلامية المفقودة، يصاحبه هبوط في الوعي، وتقلص في الوجود، وضمور في الشخصية السياسية»، (ص١٣٤).

(١) يؤكد سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق» أنَّ الإسلام هو المبدأ الجامع، وأنَّ غيره من الاعتبارات سواء كانت لغة أو قومية، هي مجرد عناوين جاهلية تقصد إبعاد الناس عن حقيقة هذا الدين.

(٢) من نماذج انتقاداته للقومية قوله في كتابه: «فاعلم أنَّ هذه الدعوة: أعني الدعوة إلى القومية العربية أحدثها الغربيون من النصارى لمحاربة الإسلام والقضاء عليه في داره بزخرف من القول، وأنواع من الخيال، وأساليب من الخداع، فاعتنقها كثير من العرب من أعداء الإسلام، واغتر بها كثير من الأغمار ومن قلدهم من الجهال، وفرح بذلك أرباب الإلحاد وخصوم الإسلام في كل مكان. ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أنَّ الدعوة إلى القومية العربية أو غيرها من القوميات دعوة باطلة وخطأ عظيم، ومنكر ظاهر، وجاهلية وكيد سافر للإسلام وأهله»، النسخة الإلكترونية، (ص٧).

الاتجاه بكتاب محمد الغزالي «**حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي**»[1].

- **اتجاه ثالث**، وقد تأخر زمنه نسبيًا، وبرز نتيجة لمسارين؛ **الأول**: ذاتي تولَّد كامتداد للفكرة التي أصَّل لها **الغزالي** من جهة، ونتيجة للمراجعات وعمليات النقد الذاتي التي نشأت داخل التوجه القومي من جهة أخرىٰ، **والثاني**: يرتبط بالسياق السياسي الذي استدعىٰ تأسيس المؤتمر القومي العربي الإسلامي الذي جمع التيار القومي والإسلامي علىٰ قاعدة إنهاء الخصومة بين الإسلام والقومية، وتجسير العلاقة بينهما، وتجميد الخلافات الثانوية والانصراف إلىٰ الإجابة عن التناقض الأساسي المتمثل في مناهضة الإمبريالية والصهيونية، ويمثل لهذا الاتجاه بكتابات **سليم العوا وراشد الغنوشي وطارق البشري**[2].

وعلىٰ العموم، وعلىٰ الرغم من التقدم الحاصل في تعامل

---

(١) حاول محمد الغزالي في هذا الكتاب أن يضع القومية العربية في موقعها الصحيح، ويبيّن دورها في صناعة الحضارة الإسلامية، لكنَّه في الوقت ذاته، تعرض لكل المقولات القومية البعثية التي روجت علىٰ الإسلام ودوره، مبينًا أنَّ هذه المقولات ليست حربًا علىٰ الإسلام، ولكنها في الحقيقة، حرب علىٰ القومية العربية الصحيحة، التي تحاول الأيديولوجية البعثية أن تفصل بينها وبين وعاء القومية وحضنها المتمثل في الإسلام.

(٢) نمثل لذلك بكتاب لطارق البشري في جزأين عن «الإسلام والعروبة» وأيضًا كتابه «في الحوار الإسلامي العلماني».

الفكر الإسلامي مع قضية القومية العربية، من المناهضة إلىٰ جهد التأصيل والاستيعاب، ثم البحث عن المناطق المشتركة لتوحيد وجهة العمل بين التيارين؛ فإنَّ الملاحظ أنَّ السياق السياسي أثَّر بشكل كبير في تفسير توجهات الفكر الإسلامي؛ بحيث لم يقع التطور في مساراته بدافعٍ مركزي من تحول الأفكار والقناعات؛ وإنما حصل ذلك، وبدرجة أولىٰ، بسبب السياقات السياسية التي وُجد فيها التياران؛ إذ شجع انزياح التيار القومي عن الحكم، أو وجوده في مأزق الحكم في التقارب مع التيار الإسلامي، مما دفع لتعزيز فرص المصالحة والدفع بها إلىٰ آفاق واعدة، تمثلت في إنهاء الاحتراب الأيديولوجي، والاهتمام أكثر ببناء أرضية العمل المشترك.

المبحث الثالث

في تقييم خط التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي

ونقصد به ذلك الخط الذي خصص جزءًا كبيرًا من إنتاجه لبلورة مشاريع فكرية جديدة بعيدًا عن منطق التبشير أو السجال، وقريبًا من منطق بناء الأمة، وتأهيلها لاستعادة وظائفها وأدوارها في الشهود الحضاري. ولأنَّ مجالات التجديد والاجتهاد تتسم بالسعة والامتداد؛ فسنقتصر علىٰ تقييم ثلاثة عناوين نقدّر أنها تجمع الإنتاج الفكري التفصيلي المندرج ضمن هذا الخط:

أ- **بناء النسق الفكري النهضوي**: ونقصد به المشاريع الفكرية التي بنت نسقًا فكريًا يبيِّن منطلقات النهوض، ويقدم قراءة تأصيلية للتاريخ والواقع، ويستنتج شروط النهضة من خلال هذه القراءة، ويبني مقوماتها وشروط تحققها، بحيث تنتظم كل هذه الأفكار في بناء نسقي يفضي بعضه إلىٰ بعض، ويتبنىٰ منهجًا تفسيريًا يعتمده في هذا البناء، بحيث يصير بالإمكان النسج عليه للتفكير في إشكالات لاحقة لم يعشها المؤلف لاستكمال بعض عناصر مشروعه.

ومما يلاحظ في سلاسل الإنتاج المندرجة تحت هذا العنوان،

أنَّ النماذج المتوفرة التي ساهمت في بلورة رؤية الحركة الإسلامية بشكل أو بآخر جد نادرة؛ إذ لا تكاد تتجاوز بضعة أمثلة، نذكر منها علىٰ وجه الخصوص النماذج التالية: **مالك بن نبي، وعلال الفاسي، أبو الأعلىٰ المودودي سيد قطب.**

* **نموذج مالك بن نبي**: بنىٰ مالك بن نبي مشروعه الفكري تحت عنوان «**مشكلات الحضارة**». وقدم قراءة للتاريخ الإسلامي، رسم فيها دورة الحضارة من النبوة (لحظة الصعود التي اعتمدت الروح) والتي تعرضت لنكسة مع وقعة صفين، سمحت للعقل أن يكون بديلًا للروح (لحظة العقل) لتأتي لحظة النزول (سيطرة الغريزة) وهي التي خلقت شروط القابلية للاستعمار، التي أعقبها استعمار البلدان العربية والإسلامية[1]. وانتهىٰ **مالك بن نبي** إلىٰ أنَّ كل حضارة تنطلق من ثلاثة مكونات هي: الإنسان والتراب والزمن، وأنَّ الفكرة الدينية هي التي تقوم بدور المركب الحضاري، وأنَّ المحور المركزي في البناء الحضاري يعتمد توجيه الإنسان وذلك في ثلاثة مستويات: توجيه ثقافته، وتوجيه عمله، وتوجيه رأسماله[2]، ليعرض بذلك مفهومه للثقافة (تتأسس علىٰ أربعة مبادئ: مبدأ أخلاقي، وتذوق جمالي، ومنطق عملي،

---

(١) للتفصيل في بيان نسقه الفكري وقراءته للتاريخ الإسلامي للتأصيل لهذا النسق يراجع كتابه «شروط النهضة»، وكتابه «وجهة العالم الإسلامي».

(٢) يراجع كتابه «شروط النهضة».

والجانب الفني)[1]، الذي يوضح مضمون التوجيه لثقافة الإنسان، ثم يستعرض مفهوم توجيه العمل والرأسمال، قبل أن يفرغ لقضية توجيه التراب والزمن. ويركز مشروع **مالك بن نبي** بشكل كبير علىٰ مشكلة الأفكار[2] ودورها في خلق ذهانين خطيرين في الوطن العربي: **ذهان استسهال كل شيء، وذهان استحالة كل شيء**؛ مما ينتج عنه عدم فعل أي شيء، ثم يستعرض **مالك بن نبي** تطبيقات هذا النسق الفكري علىٰ العديد من المشاكل ويقدم رؤيته للتعاطي معها (موضوع الديمقراطية[3]، وموضوع المرأة[4]، وموضوع الاقتصاد[5] وموضوع الاستعمار[6]، وموضوع التنمية والاستقلال[7]، وموضوع التكتلات والأحلاف الدولية[8]).

* **نموذج علال الفاسي**: وهو مِثل سابقه، ينطلق من قاعدة قدرة الإسلام علىٰ صياغة الحضارة من جديد، ويشترط لذلك

---

(١) يراجع كتابه «مشكلة الثقافة».

(٢) انظر كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي».

(٣) انظر كتابه «تأملات».

(٤) انظر كتابه «شروط النهضة»، وكتابه «بين الرشاد والتيه».

(٥) انظر كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد»، وكتابه «بين الرشاد والتيه».

(٦) انظر كتابه «شروط النهضة»، و«وجهة العالم الإسلامي»، و«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة».

(٧) انظر كتابه «في مهب الريح»، وكتابه «القضايا الكبرىٰ».

(٨) انظر كتابه «فكرة الأفروآسيوية»، وكتابه «فكرة كومنولث إسلامي».

القدرة علىٰ تقديم اجتهاد إسلامي، يستطيع قراءة اللحظة التاريخية وموازين القوىٰ السائدة، وفهم طبيعة التحولات المجتمعية، والمشاريع التدافعية التي تعمل علىٰ إزاحة الإسلام من مواقع التشريع[1]، ويؤصل لنسق فكري سياسي إصلاحي يعتمد قاعدة المدافعة المبنية علىٰ فهم المشاريع المتنافسة، وتقديم اجتهادات إسلامية في كل القضايا[2]، واستعمال آليات السياسة في تحسين التموقع لتعزيز مواقع المرجعية الإسلامية دستوريًا وقانونيًا[3]، ومحاورة الأطروحات الفكرية السائدة علىٰ قاعدة الفهم العميق لأطروحاتها وخلفياتها ومناهجها[4]، وبلورة الرؤىٰ الإسلامية في شكل قوانين، والعمل علىٰ إقرارها باعتماد مبدأ التدافع السياسي[5].

وتتمثل نسقية فكر **علال الفاسي**، في تبنيه لمفهوم الإصلاح التراكمي الذي يشتغل في شروط الواقع، ويعمل بآلياته المشروعة

(١) يراجع كتابه «دفاعًا عن الشريعة».

(٢) قدم في كتابه النقد الذاتي اجتهاداته لمختلف الإشكالات المطروحة: الديمقراطية، المرأة، الاقتصاد، العالم القروي، التعليم والأمية، والبحث العلمي.

(٣) يراجع كتابه «دفاعًا عن الشريعة».

(٤) يراجع كتابه في «النقد الذاتي»، وكتابه «في المذاهب الاقتصادية»، وكتابه «بديل البديل».

(٥) تذكر في هذا السياق جهوده الفكرية والعملية ضمن لجنة صياغة مدونة الفقه الإسلامي في فجر الاستقلال التي تم إجهاض مسارها، وإنهاء مهمتها عند حدود مدونة الأسرة.

لتوسيع هوامش الممكن، لإقرار إصلاحات تعزز مواقع المرجعية الإسلامية، وتساهم في العودة التدريجية للأمة بمختلف وظائفها، ونبذ كل أشكال المناكفة والصدام حول المشروعية السياسية، والذي يؤول إلىٰ خنق فضاءات الإصلاح وتضييق الممكن، والاعتناء بقضايا الأجوبة الإسلامية علىٰ المعضلات المطروحة[1].

* **نموذج أبي الأعلىٰ المودودي:** يقوم المشروع النهضوي الذي صاغه **أبو الأعلىٰ المودودي** علىٰ قراءة للتاريخ الإسلامي[2] خلص فيها إلىٰ أنَّ الانكسار التاريخي في تجربة الأمة الحضارية بدأ مع انهيار عروة الحكم أو النظام السياسي للخلافة الإسلامية، وأنَّ مهمة استعادة التجربة تقتضي إقامة الدولة الإسلامية[3]، واستعادة البنيان السياسي لدولة الخلافة، وأنَّ ذلك لا يتم إلا بتهيىء العوامل الفكرية والخلقية والمدنية في المجتمع[4]، وأنَّ الحركة الإسلامية

---

(١) قدم علال الفاسي اجتهادات إسلامية لا تزال عدد من الدول العربية (المغاربية علىٰ الخصوص) تستلهمها سواء في دساتيرها أو قوانينها لا سيما ما يتعلق بمدونات الأسرة.

(٢) يراجع كتابه «الخلافة والملك»؛ فهو يتضمن قراءته للتجربة التاريخية، وتأكيده علىٰ الانكسار التاريخي، ودور سقوط عروة الحكم في تفسيره، وقد تبنىٰ الشيخ عبد السلام ياسين قراءة المودودي ونسج عليها في تحليله لمراحل سقوط الخلافة وقيام الخلافة علىٰ منهاج النبوة. وكتب كتابًا يحمل نفس عنوان كتاب المودودي «الخلافة والملك».

(٣) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، (ص٧٩-٨٠).

(٤) المرجع، نفسه (ص٧٩).

هي التي ستضطلع بمهمة إقامة هذه الدولة، وذلك وفق خطوات مرتبة، تبتدئ أولًا بإيجاد هذه الحركة الشاملة التي تقوم علىٰ قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته، ويقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية[١]، علىٰ أساس أن تقوم هذه الحركة بمهمة نشر العقلية الإسلامية، وبثّ روح الإسلام الخلقية في المجتمع، وأن تعتمد بالأساس علىٰ إقامة نظام تعليمي تكون مهمته تهييء رجال مطبعين بطابع الإسلام الخاص، ويتخرج بفضله كافة الأطر والكفاءات التي تحتاجها الدولة[٢]، وأن تتولىٰ بعد ذلك عملية إنتاج البرامج والمشاريع؛ لتتولىٰ بعد ذلك عملية توسيع أوعية الحركة وانتشارها، لخوض معركة مكافحة ومقاومة النظام الباطل المعوج في المجتمع الإنساني[٣]؛ إذ سينتج عن هذه العملية التحاق الصالحين بتيار الدعوة وانهيار النظام الباطل وإقامة دولة الإسلام وعودة تجربة دولة الخلافة الإسلامية[٤].

* **نموذج سيد قطب**: وقد بسطنا بالتفصيل خطاطته الفكرية والسياسية في كتابنا «**مراجعات الإسلاميين**»، وهي تعتمد بشكل أساسي علىٰ المحاور الآتية:

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، (ص٨٠).

(٣) نفسه (ص٨٠).

(٤) نفسه (ص٨١).

- قراءة التجربة التاريخية للأمة لاستنتاج الأسس التي بنت الحضارة الإسلامية.

- نقد الحضارة الغربية، وبيان إفلاسها في عالم القيم، وحاجة العالم اليوم إلىٰ الحضارة الإسلامية[1].

- تفصيل مقومات إعادة تجربة بناء الجيل الفريد الذي اضطلع بمهمة بناء الحضارة الإسلامية[2].

- تأصيل مفاهيم[3] التجمع الحركي العضوي وأهدافه ومهامه، وبيان خطوط عمله، والمحاذير التي ينبغي تجنبها[4].

- مدافعة مختلف الأطروحات المنافسة[5].

- تأكيد عودة الإسلام، وأنَّ المستقبل له[6].

هذه بعض المشاريع الفكرية والسياسية التي حاولت اكتساب نسق في التفكير، ومنهج في بناء الأفكار والتصورات، وهي التي كان لها دور في إرساء مدارس فكرية كان لها تجليات في الحقل

---

(١) يراجع كتابه «مشكلات الحضارة»، وكتابه «السلام العالمي في الإسلام».

(٢) يراجع كتابه «معالم في الطريق».

(٣) من ذلك بيان مفهوم الحاكمية لله، ومفهوم الجاهلية، ومفهوم المفاصلة والعزلة الشعورية.

(٤) يراجع كتابه «معالم في الطريق».

(٥) يراجع كتابه «معركة الإسلام مع الرأسمالية»، وكتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، و«خصائص التصور الإسلامي ومقوماته».

(٦) يراجع كتابه «المستقبل للإسلام».

السياسي، سمحت بوجود تيارين فكريين داخل الأمة، يعلي الأول من قيمة المعامل السياسي في المشروع النهضوي (مدرسة **المودودي وسيد قطب** وما تفرع عنهما أو ما شابههما من فكر **تقي الدين النبهاني**، والتوجهات الجهادية) وقد التقت هذه المدرسة في حيثية الإعلاء من المعامل السياسي مع المدرسة الفكرية الشيعية بحكم ولعها وهوسها بفكرة استعادة الإمام الذي يقوم بدور ترشيد الأمة[1] لتحقيق الخلافة، ومدرسة مقابلة، تعلي من شأن العوامل الحضارية في الأمة، وتعتبر انهيار عروة الحكم أو استعادتها أمرًا مرتبطًا بالشروط الحضارية والخلقية والقيمية للأمة، وأنَّ انحسار القيم يؤدي بالضرورة إلىٰ سقوط الحكم، وأنَّ الرهان علىٰ الحكم لإصلاح الأمة، هو رهان فاشل ما لم يتم تهيئة الأمة خلقيًا وقيميًا وفكريًا وفنيًا، وإيجاد القابلية لإسناد شرعية هذا الحكم ونصرته. ويمثل هذا الاتجاه مدرسة **مالك بن نبي، وجودت سعيد**، وتندرج أدبيات **علال الفاسي** ضمن خطوطها الكبرىٰ، كما نهلت الحركات الإصلاحية التي خرجت من جلباب تجربة الإخوان من الرصيد الفكري لهذه المدرسة.

والملاحظ، أنَّ هاتين المدرستين لا تزالان إلىٰ اليوم تمثلان

---

(١) يراجع كتاب «الأمة والإمامة» لعلي شريعتي، فهذا يمثل نموذجًا لمركزية الحكم في مشروع النهضة؛ بل ومركزية وجود الإمام الذي يضطلع بمهمة الارتقاء بالأمة إلىٰ مستوىٰ تحقيق دورها في الشهود الحضاري، وقد تأثر الشيخ عبد السلام ياسين بهذه النظرية، وصاغها بخلفيته الصوفية السياسية.

الطيف الفكري المهيمن على مشاهد الفكر الإسلامي، مع انحسار للمدرسة الأولىٰ بسبب تعثر مسار الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، واستئثار المدرسة الحضارية بملء الفراغ، وإنتاج التجارب التي تستعيد الوهج لدور الفكر الإسلامي علىٰ مواجهة تحديات المستقبل.

ب- **تقييم مسار بناء مفردات المنهج**: انطلق هذا المسار بانشغالات فكرية صرفة، معتقدًا أنَّ أزمة الأمة الأساس هي مشكلة فكرية ومنهجية[1]، وأنَّ استعادة دورها يتطلب القيام بعملية الإصلاح الفكري، وإعادة تأسيس المنهجية الإسلامية في التعامل مع الوحي أولًا، والتراث الإسلامي ثانيًا، والتراث الإنساني ثالثًا. وقد عرف هذا المسار ثلاثة أطياف فكرية كبيرة:

* **الطيف الحامل لمشروع الإصلاح الفكري**، وتمثله مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والتي كان من مخرجاتها إعادة النظر في منهج التعامل مع القرآن[2] والسنة[3] والتراث الإسلامي[4]

(١) نورد في هذا السياق جهود مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ويلخص «كتاب الإصلاح الفكري» للدكتور طه جابر العلواني جوهر هذه الأطروحة.

(٢) يراجع كتاب «كيف نتعامل مع القرآن» للشيخ محمد الغزالي، وكتاب الشيخ يوسف القرضاوي بالعنوان نفسه ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) يراجع كتاب يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع السنة»، وكتاب «إشكالية التعامل مع السنة النبوية» لطه جابر العلواني.

(٤) يراجع كتاب «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» لمحمد الغزالي ضمن المنشورات نفسها.

والتراث الإنساني[1]؛ إذ انطلقت من قناعة مفادها أنَّ إصلاح المنهج والفكر سيكوّن نخبة فكرية، تنغرس في المجتمع، وتغيّر الحالة الفكرية بشكل تدريجي، وينتج عن ذلك تغير شامل في عقلية الأمة، وأنَّ ما بقي من مهام؛ فسيكون نتيجة طبيعية لتغيير عقلية الأمة، وبنائها الفكري وأسلمة المعرفة[2].

ومع الجهد الكبير الذي قام به المعهد في هذا المسار، ودوره في تبني مشاريع بحثية تندرج ضمن استعادة المنهجية المعرفية الإسلامية، وكذلك تقريب العلوم الاجتماعية؛ إلا أنَّ الجانب النظري قد طغىٰ كثيرًا علىٰ جهود المعهد، مما أسقطه في كثير من الأحيان في تجربة التكرار، وخلق نخبة فكرية إسلامية نخبوية، عمقت الشرخ القائم بين القيادات الفكرية وبين المجتمع؛ مما جعل مخرجاتها في أحسن الأحوال محصورة التداول في الفضاء الأكاديمي الصرف.

* **الطيف الحامل لمشروع بناء منهج النظر والعمل**: وقد اهتم هذا الطيف بالعلوم الإسلامية المنهجية، وبشكل أساسي بعلم

---

(١) من الكتب التي نشرت ضمن سلسلة إعادة قراءة العلوم الاجتماعية الغربية كتاب «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» للدكتور محمد أمزيان.

(٢) مشروع أطلقه إسماعيل الفاروقي المؤسس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتبناه المعهد قبل أن يدخل مؤخرًا في مراجعات لتقييم هذه التجربة، والعدول عن بعض مفرداتها. وقد قام المعهد بجهود كبيرة في هذا المشروع نذكر منها مساهمات الفاروقي في دراسة علم الأديان، أو مالك بدري في علم النفس وغيرهم.

أصول الفقه والفقه، وبوجهٍ أخص نظرية المقاصد، ونظرية القواعد الفقهية؛ حيث تم التركيز علىٰ نظرية الشاطبي[1]، وبيان مفاهيمها وأبعادها وتطبيقاتها، والحفر في أصولها وتجلياتها لدىٰ العلماء السابقين، كما تم الاهتمام بتحرير مفهوم القواعد الفقهية، وأصولها وتقريب الأدبيات الفقهية التي أصلت لها واهتمت بها، والانتقال بها إلىٰ مستوىٰ التطبيق؛ حيث نشطت الساحة الأكاديمية والجامعية في الاهتمام بهذين الموضوعين والتفريع عليهما، وتناسلت بحوث كثيرة إلىٰ درجة المبالغة والخروج عن مقاصد هذا المسار[2].

وعلىٰ الرغم من الكثافة الشديدة التي عرفها مسار الإنتاج في هذين الموضوعين، والدور الذي قاما به في لفت الانتباه إلىٰ أهمية التقصيد المنهجي، وتحكيم القواعد في النظر الفقهي؛ إلا أنَّ أثر هذا المنتوج علىٰ عملية النظر في النصوص والواقع بقيت جد محدودة، ولم يجرؤ المعاصرون إلىٰ اليوم لتحكيم منطق التعليل بالمصلحة علىٰ حساب العلة المنضبطة، وكان من حظِّ الجهد الكبير الذي بذل علىٰ مستوىٰ تقريب القواعد الفقهية أن جُعلت معينًا ومعززًا للنظر الفقهي الجزئي الذي ينظر في الحكم من الدليل

---

(١) من ذلك كتاب الدكتور أحمد الريسوني «نظرية المقاصد» الذي بعث الباحثين لتكثيف التناول للمصادر المؤسسة للفكر المقاصدي (الغزالي، ابن تيمية، ابن القيم، الشاطبي، العز بن عبد السلام، الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي ...).

(٢) يراجع كتاب «الخطاب المقاصدي المعاصر» للدكتور الحسان شاهد؛ ففيه رؤية نقدية نوعية لتطور مسار التفكير والبحث في مقاصد الشريعة.

التفصيلي بدل أن تصير أداة في المنهج.

وعلىٰ العموم، فقد نجح هذا المسار، وإن بشكل محدود، في إحداث نقلة نوعية في منهج التفكير المجتمعي؛ بحيث بدأت مفردات الأولويات، والمصالح والمقاصد، والترجيح والموازنات، متداولة لدىٰ العامة والخاصة، وتحمل الضرر الأخف من أجل دفع الضرر الأشد، وغيرها من المفردات المقاصدية جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الفكرية المتداولة مجتمعيًا، كما أصبحت قواعد من قبيل الضرر يُزال، والعادة محكمة، تؤثث فضاءات مجتمعية كثيرة، بما فيها التي تنطلق من غير أرضية الفكر الإسلامي في التفكير.

*** الطيف الحامل للتجديد والاجتهاد في العلوم الاجتماعية:** وقد انطلق هذا الطيف من مراجعة عميقة للفكر الفلسفي الغربي، ودراسة لمقترباته النظرية والمنهجية لا سيما في العلوم الاجتماعية، وقدم نظرات تجديدية نوعية وذلك في مجالات متعددة نذكر منها:

- **نقد التحيز والمركزية المعرفية الغربية:** وقد بذل **المسيري** جهودًا كبيرة في هذا الاتجاه، وسلط الضوء علىٰ معالم ومؤشرات التحيز في الدراسات الغربية، وبشكل خاص في آليات إنتاج المعرفة الغربية (المناهج)[1]، ونقد الرؤية الغربية للعالم[2]، وبيان

(١) يراجع بشكل خاص كتابه «إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد»، وكتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان».

(٢) يراجع كتابه «العالم من منظور غربي».

تناقضات فلسفة التنوير[1]، فيما اتجه الدكتور **طه عبد الرحمن** إلىٰ تقديم قراءة أخرىٰ للحداثة، مبينًا قواعدها، ومنتهيًا في خلاصاته إلىٰ تعدد الإمكان الحداثي، وأنَّ فرض مركزية حداثية ينافي قاعدة الحداثة نفسها التي تقر بإمكان تشكل حداثات مختلفة ومتعددة من أرضيات فكرية ومعادلات اجتماعية مختلفة[2].

- **الطيف الحامل لفكرة أسلمة العلوم الاجتماعية**: وقد انطلق هذا الطيف من نفس خلفية إعادة النظر في التعامل مع التراث الإنساني، وأيضًا من نفس خلفية نقد الخلفية الفلسفية للفكر الغربي، ونقد التمركز علىٰ الذات الغربية، لكنَّه زاد إلىٰ ذلك فكرة إصلاح أعطاب هذه العلوم، بتأطيرها بالخلفية الإسلامية، وذلك من خلال بسط مقومات هذه الخلفية، وتسليط الضوء علىٰ أثر الرؤية الغربية في تكييف أدوات المنهج، وما ينتج عن ذلك من تأثير في الصفة العلمية والموضوعية للعلوم، مع محاولة بناء نموذج إسلامي في علم النفس أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد وغيرها من حقوق المعرفة الاجتماعية.

وعلىٰ الرغم من الجهود التي بذلت في هذا المسعىٰ، والتي وصلت ببعض المنظرين إلىٰ درجة بناء نموذج معرفي في الدراسة المقارنة للأديان كما فعل **الفاروقي**، ووصلت بالبعض الآخر إلىٰ

---

(١) يراجع كتابه «فكر حركة الاستنارة وتناقضاته».

(٢) يراجع كتابه «روح الحداثة».

درجة بلورة رؤىٰ نقدية للنظريات السيكولوجية كما فعل **مالك بدري**، **أو أبو بكر باقادر** في علم الاجتماع، والدكتور **عماد الدين خليل** في حقل التاريخ؛ إلا أنَّ سقف هذا الطيف بدأ يتدنىٰ مع تراجع المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن هذا المشروع لحساسيته المعرفية، واستبداله بمشروع أعمق، وأكثر قابلية للتطبيق، يرتبط بتكامل العلوم وتداخلها؛ إذ حلَّ هذا المشروع محلَّ صاحبه، وأدىٰ وظيفته نفسها، بحكم أنَّ الحاجة للمشروع السابق بررتها ضرورة استصحاب العلوم الاجتماعية في عملية التجديد والاجتهاد لنهضة الأمة، وأنَّ هذه العلوم بالصورة التي هي عليها -أي بهيمنة الخلفية الغربية عليها- لا يمكن أن تحقق هذا الهدف.

- **الطيف الحامل لفكرة مراجعة مفهوم العلمانية**: وقد بذل **المسيري** جهدًا كبيرًا في هذا السياق، وانتهىٰ في كتاباته إلىٰ تصنيف العلمانية إلىٰ قسمين علمانية شاملة تصفي منظومة القيم الدينية من الحياة، وعلمانية جزئية تكتفي بإبعاد المضامين الدينية من الحقل السياسي، أو بالتحديد من وظائف الدولة[1]، وقد نسج **فهمي هويدي** علىٰ المنوال نفسه، وكتب كتابًا بالعنوان نفسه عن العلمانية، **ولراشد الغنوشي** نظرات تجديدية مهمة في هذا الموضوع تقترب كثيرًا مما طرح **المسيري**[2]، كما قدَّم **رفيق عبد السلام** قراءةً

(١) يراجع كتابه «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة».

(٢) يراجع كتابه «مقاربات في العلماني والمجتمع المدني».

جديدة لمسار العلمانية في التجربة الغربية لفت الانتباه فيها إلىٰ تعدد التجارب العلمانية واختلافها، وأنها ليست حقيقة مطلقة مكتملة؛ وإنما هي مسألة تاريخية تخضع إلىٰ التطور، وأنَّ التجارب الغربية تعرف النماذج المرنة والمتشددة، وأنَّ بعضها لا يزال يطور نموذجه[1].

وعلىٰ الرغم من الاجتهاد الذي حصل في تدقيق مفهوم العلمانية، والبحث عن أبعاده من خلال سبر أغوار التجربة الغربية، واكتشاف تعدده، ومن ثَمَّ تعدد الصيغ في ضبط العلاقة بين الدين والدولة؛ إلا أنَّ هذه الجهود لم تصل بعد إلىٰ تفسير الطابع النسبي للعلمانية، واستشراف مستقبله وملاحظة معضلاته، ليس بالقياس إلىٰ الرؤية الإسلامية، ولكن بالقياس إلىٰ قدرته علىٰ الإجابة علىٰ التحديات التي تواجهه في محيطه الغربي ذاته.

- **الطيف الحامل لمشروع نقد الفكر الصهيوني**: وقد قام الدكتور **عبد الوهاب المسيري** بجهد غير مسبوق في تفكيك الفكر الصهيوني[2]، وبيان صلته بالمسار الفلسفي الغربي، وعمق نظراته

(١) يراجع كتابه «في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات».

(٢) يراجع كتبه «نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني»، و«اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع»، و«الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، و«الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية»، و«هجرة اليهود السوفييت: منهج في الرصد وتحليل =

حول مفهوم **التحويل** في الفكر الصهيوني والجماعات الوظيفية، وأنجز -بجهد فردي ضخم- موسوعة **اليهود واليهودية والصهيونية** موسوعة **تاريخ الصهيونية**، وقدَّم رؤية نقدية لموسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية.

ويعتبر البحث، في مثل هذه المشاريع -التي يفترض أن تضطلع بها مؤسسات ذات تمويل ضخم- عملًا نوعيًا غير مسبوق، أماط اللثام عن حقيقة الفكر الصهيوني وخلفياته الفكرية والسياسية، ووفَّر أرضية علمية لفهم ثوابت العقل الصهيوني بعيدًا عن الطريقة التقليدية الحماسية التي تمثل بها العقل العربي الإسلامي الفكر الصهيوني.

ج- **مشاريع الاجتهاد والتجديد الجزئي**: ونقصد بها تقديم أفكار وبلورة تصورات تجديدية في موضوعات مختلفة، مثل المرأة والاقتصاد وحقوق الإنسان والتربية وغيرها من القضايا الجزئية.

فعلىٰ مستوىٰ قضية المرأة، تواترت العديد من الكتابات التجديدية التي أعادت تأصيل مفهوم المشاركة الاجتماعية

= المعلومات»، و«أسرار العقل الصهيوني»، و«الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة»، و«من هو اليهودي؟»، و«اليهود في عقل هؤلاء»، و«الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد»، و«اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية»، وغيرها من الكتب التي اندرجت ضمن هذا الطيف.

والسياسية للمرأة[1] أو التي تعرضت لنقد الأفكار الراكدة المتكلسة في التراث الإسلامي أو الأفكار الوافدة[2] أو التي حاولت إعادة تقييم قضية المرأة في ضوء عملية الاستلاب التي تتعرض لها[3] أو التي ركزت علىٰ تقديم قراءة حضارية لزي المرأة (الحجاب)[4] أو التي ركزت علىٰ بيان الأدوار المجتمعية والسياسية للمرأة في ضوء بعدها الرسالي[5] أو التي حاولت أن تقرأ قضية المرأة قراءةً نفسية مستحضرة أثر ثقافة الاستبداد في تكييف النظرة إلىٰ المرأة[6].

وعلىٰ مستوىٰ قضية الاقتصاد، فقد تطورت الكتابات الإسلامية من منطق التبشير بوجود اهتمام إسلامي بقضية الاقتصاد؛ بل وجود نظام اقتصادي إسلامي[7]، ثم انتقلت إلىٰ

(١) نذكر العمل الذي قام به الأستاذ عبد الحليم أبو شقة في كتابه «تحرير المرأة في عصر الرسالة».

(٢) نذكر كتاب محمد الغزالي «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة».

(٣) نذكر كتاب مالك بن نبي «شروط النهضة» الذي حاول إظهار أثر البعد الجنسي في تكييف النظرة إلىٰ قضية المرأة، وكتاب «مقاربة إسلامية للاستلاب النسائي» للدكتور أحمد الأبيض.

(٤) نذكر كتاب فلسفة «الزي الإسلامي» للدكتور أحمد الأبيض.

(٥) نذكر كتاب الغنوشي، وكتاب حسن الترابي.

(٦) نذكر كتاب د. سعد الدين العثماني «المرأة ونفسية الاستبداد».

(٧) ركزت الكتابات الإسلامية بشكل خاص علىٰ دور الزكاة في محاربة الفقر (القرضاوي) أو دور المبادئ الإسلامية في نقد الاقتصاد الرأسمالي المتوحش (قضية النظام =

إعمال البعد المقارن من خلال الاشتغال بنقد النظريات الاقتصادية السائدة، وبيان مآزقها وأعطابها والحاجة إلىٰ النظام الاقتصادي الإسلامي[1]، ثم انتقلت بعد ذلك إلىٰ الانشغال بتأصيل النظام البنكي اللاربوي من خلال التأسيس لتجربة المصارف الإسلامية[2].

وعلىٰ مستوىٰ قضية التربية؛ فقد قدمت التجربة الإخوانية في أطيافها وحالاتها المتعددة، بعض النماذج في الفكر التربوي التخليقي، وذلك بحكم تشربها من التراث الصوفي السني في استمداداتها الأولىٰ؛ **فحسن البنا** لم يخف تأثره بالفكر الصوفي،

= الربوي)، ثم ما لبثت أن بدأت تتحدث عن نظام اقتصادي إسلامي، نذكر علىٰ سبيل المثال كتاب المودودي «أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة»، وكتاب عبد السلام ياسين «في الاقتصاد: البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية»، وكتاب باقر الصدر «اقتصادنا».

(١) نذكر كتاب مالك بن نبي «المسلم في عالم الاقتصاد»، ونذكر كتاب «ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية؟ نحو أيديولوجية جديدة للتوازن الاقتصادي والاجتماعي إسلامية وعالمية» لحيدر غيبة.

(٢) نذكر كتاب جمال الدين عطية «البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم/ التقليد والاجتهاد/ النظرية والتطبيق»، وكتاب نور الدين عتر «المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام»، وكتاب محمود حسن صوان «أساسيات العمل المصرفي الإسلامي: دراسة مصرفية تحليلية»، وكتاب محمد عمر شابرا «نحو نظام نقدي عادل – دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام» من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وغيرها من الكتب الكثيرة.

ورسائله كانت تمثل المتن الفكري والتربوي، والدليل العملي والحركي المؤطر لفكر الإخوان وسلوكهم الحركي والسياسي. وقد أنتجت المدرسة الإخوانية عددًا كبيرًا من الكتب التربوية[١]، وتأثرت بها مدارس عديدة[٢]، وقد تطورت هذه الرؤية بعدما تم الاحتكاك بالأدبيات الغربية في علم التربية، وأنتجت أدبيات كان لها أثر كبير في بلورة الرؤية التربوية في الحالة الإسلامية[٣].

وعلىٰ مستوىٰ قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ قد عرف الفكر الإسلامي نقلة نوعية بعيدة تجاوزت منطق الرفض[٤] ومنطق ثنائية الديمقراطية والشورىٰ[٥]؛ إذ دشَّن **مالك بن نبي** رحمة الله عليه أولىٰ النظرات التجديدية في التعامل مع الديمقراطية[٦] وتلتها جهود تبيئة هذا المفهوم في الإسلام[٧]، ليتم بعد ذلك قراءة التجربة

---

(١) من رموز الفكر التربوي الإخواني: سعيد حوىٰ، ومصطفىٰ السباعي، ومحمد أحمد الراشد وغيرهم.

(٢) نذكر كتابات عبد السلام ياسين ذات الخلفية الصوفية.

(٣) نذكر علىٰ سبيل المثال، كتابات ماجد عرسان الكيلاني، وكتابات جمال الدين عطية، وكتابات إسحاق الفرحان وغيرهم.

(٤) نمثل لهذا الاتجاه بكتاب «الشورىٰ لا الديمقراطية» لعدنان علي رضا النحوي، وكتاب «الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية» للدكتور محمود الخالدي.

(٥) نذكر علىٰ سبيل المثال كتاب عبد السلام ياسين «الشورىٰ والديمقراطية».

(٦) تراجع رؤيته في كتابه «تأملات».

(٧) نذكر علىٰ وجه الخصوص، كتاب «الإسلام والديمقراطية» لفهمي هويدي، وكتاب «الشورىٰ والديمقراطية» لحسن الترابي.

في سياقها الخاص، واستنتاج الدروس منها، والنظر إلىٰ أعطابها الداخلية[1] وبداية التأسيس لفكرة تعدد التجارب الديمقراطية[2] وتعدد المراكز الحضارية[3] وإمكان تأسيس ديمقراطية علىٰ معادلة اجتماعية مختلفة، وبمنظومة قيم أخرىٰ مغايرة[4]؛ بل وبدأت كتابات أخرىٰ تتحدث عن إمكان إصلاح وترشيد الديمقراطية الغربية[5].

أما علىٰ مستوىٰ حقوق الإنسان؛ فقد حصل تقريبًا المسار السابق نفسه، إذ تجاوز الفكر الإسلامي منطق رفض منظومة حقوق الإنسان[6]، إلىٰ مرحلة رد الشبه[7] وعرض نموذج إسلامي لحقوق

---

(١) تناول العديد من المفكرين الغربيين أعطاب الديمقراطية الغربية والأمريكية علىٰ وجه الخصوص، وتبنوا علىٰ وجه الخصوص كثيرًا من انتقادات المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي لأعطاب الديمقراطية الغربية ومآزقها، لا سيما ما يتعلق بهيمنة المال والإعلام علىٰ توجيه وصناعة الرأي العام.

(٢) يؤصل طه عبد الرحمن في كتابه «روح الحداثة» لفكرة تعدد الحداثات، وإمكان أن تقوم حداثة مغايرة للحداثة الغربية.

(٣) أصَّل منير شفيق لهذه الفكرة في كتابه «الإسلام في معركة الحضارة».

(٤) تراجع كتابات محمد يتيم لا سيما كتابه «أوراق في منهج التغيير الحضاري».

(٥) تحدث الدكتور أحمد الريسوني في كتابه «الشورىٰ في معركة البناء» عن فكرة تصويب وترشيد الديمقراطية الغربية، والمساهمة الممكنة للتجربة الإسلامية في ذلك.

(٦) نذكر في هذا السياق كتاب «حقوق الإنسان في الإسلام» لعبد الله بن عبد المحسن التركي.

(٧) نذكر عل سبيل المثال كتاب «شبهات حول حقوق الإنسان في الإسلام» للشيخ محمد بن حسين القحطاني.

الإنسان[1]، بما يعنيه تأصيل الحقوق والحريات من داخل المرجعية الإسلامية[2]، لينتقل بعد ذلك إلىٰ التفاعل مع منظومة حقوق الإنسان[3]، واستثمار ما يتيحه القانون الدولي من إمكانات تفسيرية وتأويلية وتحفظية للمساهمة في تطوير منظومة حقوق الإنسان[4]، واعتماد منطق التدافع الدولي والأممي لترشيد منظومة حقوق الإنسان، والارتقاء بها إلىٰ البعد الإنساني الرحب، وتحريرها من اللوبيات التي تستغل مفهوم الحرية لتنزع عن منظومة حقوق الإنسان بعدها الإنساني.

لكن مع تسجيل هذه النقلة النوعية للفكر الإسلامي علىٰ

---

(١) نذكر في هذا السياق الحراك الذي أنتجه البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام الذي اعتمد من قبل المجلس الإسلامي بتاريخ باريس ٢١ من ذي القعدة ١٤٠١هـ، الموافق ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م.

(٢) نذكر في هذا السياق كتاب محمد عمارة «الإسلام وحقوق الإنسان»، ضمن منشورات عالم المعرفة.

(٣) ساهم المجتمع المدني -وبشكل خاص الحقوقي منه- الذي انخرط فيه عدد من الفاعلين الإسلاميين في تبرير هذا التوجه.

(٤) أفادت الدراسات الأكاديمية المتخصصة في القانون الدولي القانون الدولي الإنساني وكذا حقوق الإنسان في مدِّ الحالة الإسلامية بجملة من الأدوات في التعامل مع منظومة حقوق الإنسان لا سيما البنود التي تتعارض مع السياق الثقافي والاجتماعي، ومن ذلك حق التحفظ وحق الإدلاء ببيان وتصريح وتفسير، كما أظهرت المشاركات في المنتديات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان (المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالجمعية العامة للأمم المتحدة) الدور الذي تقوم به اللوبيات في فرض تفسيرات وتأويلات خاصة لبعض بنود حقوق الإنسان الدولية التي ليست محط إجماع.

مستوىٰ قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ إلا أنَّ التعبيرات الرفضية لا تزال قائمة، لاسيما في بعض البيئات العربية التي لم تعرف تطورًا داخليًا علىٰ هذا المستوىٰ.

وعلىٰ مستوىٰ النظرة إلىٰ الدولة؛ فقد حدثت تحولات ونقلات نوعية بعيدة في الفكر الإسلامي، انتقلت به من منطق المناقب والخصائص[1] إلىٰ المنطق التاريخي النسبي في النظر إلىٰ الدولة[2]، ليقع بذلك القطع مع المنطق الشمولي في التعاطي مع الدولة، لجهة اعتبار الدولة خادمة للمجتمع، معبرة عن التعدد الذي يتمخض داخله، موفرة لفضاء الحرية، ضامنة للمبادرة والتنافس الحر، وراعية لمبدأ تكافؤ الفرص[3].

علىٰ أنَّ النقلة التي حدثت في الفكر الإسلامي السياسي هي تلك التي دفعت العديد من التيارات إلىٰ مراجعة هدف إقامة الدولة

---

(١) تخصصت كتب إسلامية كثيرة في الحديث عن أهمية الدولة الإسلامية ومناقبها وخصائصها ووظائفها وأدوارها ورجالاتها وحقوق غير المسلمين فيها، نذكر في هذا السياق، كتاب المودودي «مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة»، وكتابه «كيف تقام الحكومة الإسلامية»، وكتابه «الحكومة الإسلامية»، وكتابه «حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية»، وكتاب القرضاوي «من فقه الدولة في الإسلام»، وكتابه أيضًا «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي».

(٢) يراجع كتاب «أوراق في منهج التغيير الحضاري» لمحمد يتيم.

(٣) يراجع كتاب «لمن تقوم الدولة الإسلامية؟» لعبد الوهاب الأفندي، وكتاب «السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع» للشيخ حسن الترابي، وكتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» للشيخ راشد الغنوشي.

الإسلامية، وتبني المنطق الإصلاحي في تقويم الدولة القائمة، وترشيدها حتىٰ تقترب من النموذج المعياري، وتبني عناوين أخرىٰ تبعد الحساسية السياسية التي يحدثها عنوان إقامة الدولة الإسلامية[1] .

وبالجملة، هذه أهم الإسهامات التي تبلورت ضمن خط الاجتهاد والتجديد. والذي يتأمل مجموعها؛ يخرج بالملاحظات الآتية:

- **أنَّ السياق السياسي كان عاملًا مهمًّا في إثارة البعد التجديدي**؛ إذ لوحظ أنَّ أغلب النماذج المذكورة من المفكرين الذين ساهموا في إنجاز هذه النقلة كانوا مشتبكين بشكل من الأشكال بالواقع السياسي، وغير منشغلين بقضايا الفكر المجردة.

- **أنَّ البعد الأكاديمي والبحثي المتخصص ساهم في تحريك البعد الاجتهادي التجديدي**؛ إذ كان هو السبب الأبرز في بلورة مفاهيم جديدة عن الحضارة الغربية، ومنظومة قيمها وتجاربها ونماذجها، فأغلب الإسهامات التي حققت نقلات نوعية في هذا الاتجاه عرفت بمنحاها الأكاديمي.

- **أنَّ ضغط الواقع، والمأزق الذي أدت إليه الأدبيات التقليدية دفع إلىٰ تحريك هذا البعد الاجتهادي التجديدي**.

---

(١) من قبيل المساهمة في القيام بنهضة حضارية للأمة، والمساهمة في إقامة الدين علىٰ مستوىٰ الدولة، وغيرها من العناوين الجديدة.

- **أنَّ الاحتكاك بالتجربة الغربية عن قرب ساهم في إبراز تقدم** مهم في فهم ثقافته وحضارته وبنية تفكيره.

- **أنَّ حركة التجديد، وإن مست مفردات المنهج وتم تنزيلها علىٰ بعض الجزئيات؛ إلا أنها ما زالت بعيدة عن أن تشكل حالة عامة في الأمة؛** بسبب الثقل الذي تشكله الأدبيات التقليدية التي يزكيها تعدد الفاعلين في إنتاج الحالة الفكرية الإسلامية، ومحدودية دور المفكر ضمن هذه الحالة.

الفصل الثالث

في حقيقة أزمة المشروع الفكري للإسلاميين

مدخل

تناولنا في الفصلين السابقين مسار الإنتاج الفكري عند الإسلاميين، والخطوط والعناوين التي اتجهت فيها، وأخضعنا الخطوط الثلاثة (**خط التبشير، وخط المدافعة، وخط التجديد والاجتهاد والتأسيس لمفردات المشروع**) للتقييم، وتوقفنا في الخط الثالث تحديدًا علىٰ بعض الصور المشرقة للتجديد في الفكر الإسلامي، ولاحظنا في الأبعاد التقييمية للمشروع الفكري، أنَّ بعض السمات ظلت حاضرة في كل الخطوط، ومنها السمة الدفاعية والسجالية، كما لاحظنا في الخط الثالث، استمرار منطق التكيف مع مفردات الفكر السياسي الغربي، وجدل التأصيل والمراجعة: التأصيل لبعض المفردات من داخل المرجعية الإسلامية، وكذا إعادة قراءة التجربة التاريخية في ضوئها، والمراجعة للموروث الثقافي والمصاحبات التاريخية التي أعاقت عملية توطين هذه المفردات.

بيد أنَّ المتأمل في هذا التراكم الكبير في الإنتاج الفكري، أو في المشروع الفكري للإسلاميين، واستقراء خطوط الإنتاج، ومشمولاته المتعددة والمتنوعة؛ يخلص إلىٰ تقرير نتيجة جديرة

بالنقاش والتأمل، فبعد هذا المسار الطويل من الإنتاج الفكري، قصارىٰ ما توصل إليه المشروع الفكري للإسلاميين هو أمران:

- **إصلاح في أداة الإنتاج الفكري.**
- **وإصلاح في المخرجات.**

فأما الإصلاح الذي مسَّ أداة الإنتاج، أو آلة النظر، أو المنهج الأصولي؛ فانتهىٰ في مختلف مخرجاته إلىٰ إحياء المدرسة المقاصدية[(١)]، وما استدعته من طرح السؤال حول منهج التعامل مع القرآن[(٢)]، ومنهج التعامل مع السنة[(٣)]، ومنهج التعامل مع التراث بشكل عام[(٤)]، والتراث السياسي بشكل خاص[(٥)]، وهو عين ما ابتدأت به الحركة الإصلاحية الأولىٰ، أو هو للدقة استئناف

---

(١) نتحدث عن الإحياء؛ لأنَّ مدرسة المنار، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالحركة الإصلاحية الأولىٰ، انطلقت من قاعدة المدرسة المقاصدية وإحياء تراث الشاطبي ومنهجه.

(٢) نذكر في هذا السياق كتابين؛ الأول للدكتور يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع القرآن»، والثاني للدكتور طه جابر العلواني «حاكمية القرآن».

(٣) نذكر في هذا السياق كتاب الدكتور يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع السنة النبوية»، وكتاب الشيخ محمد الغزالي «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، وكتاب الدكتور طه جابر العلواني «إشكالية التعامل مع السنة النبوية».

(٤) نذكر في هذا السياق كتاب «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» لمحمد الغزالي، وكتاب يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف».

(٥) نذكر في هذا السياق كتاب «في مصادر التراث السياسي الإسلامي» للدكتور نصر محمد عارف.

لهذا الدور، عبر تعميق مفردات هذا المنهج، وتوسيع قاعدته عبر الانفتاح علىٰ مفردات أخرىٰ من جنسه، من قبيل فتح الباب واسعًا لإعمال القواعد الفقهية[1]، والكليات الأساسية للشريعة[2].

أما من حيث المخرجات؛ فقد عرف خط التبشير تطورًا ملحوظًا في اتجاه التقليص من مساحات الاندفاع العاطفي والحماسي، والاقتراب أكثر من اللغة الموضوعية العلمية، كما عرف خط المدافعة بدوره تقدمًا نسبيًّا في اتجاه فهم الآخر من مظانه وأدبياته، والاجتهاد في العرض الموضوعي لنظرياته ومقترباته مع اجتراء قدر لا بأس به من النقد الموضوعي لتوجهات المنافسين، في حين لم يتجاوز خط الاجتهاد والتجديد -في عمومه- منطق التكيف مع مفردات الفكر السياسي الغربي، مع قدر من الاحتفاظ بنقد أسسه وخلفياته الفلسفية التي لا تزال تطرح إشكالًا مرجعيًا علىٰ الإسلاميين.

قد يبدو وصف هذا الرصيد الفكري، سواء علىٰ مستوىٰ إصلاح أداة النظر، أو إصلاح في المخرجات، بالأزمة مبالغًا فيه أو متعسفًا، بحكم أنَّ مسار المشروع الفكري علىٰ المستويين اتجه

---

(١) نذكر في هذا السياق العمل التنظيري الذي قام به الدكتور محمد الروكي في كتابه «نظرية التقعيد الفقهي».

(٢) نذكر في هذا السياق العمل الذي قام به الريسوني في كتابه «الكليات الأساسية للشريعة»، والمشروع الموسوعي الذي أشرف عليه تحت عنوان «موسوعة القواعد الفقهية».

في شكل تصاعدي دال. لكن، إذا أضيف لهذين البعدين، بعد ثالث مرتبط بالرؤية الفكرية المؤطرة لهذا الإصلاح، والسقف الذي بلغه، وواقع الانسداد السياسي الذي وصل إليه الإسلاميون في كثير من الأقطار؛ فإنَّ هذا الوصف سيكون إلىٰ حدٍ كبير معقولًا، بحكم أنَّ المشروع الفكري كيفما كانت نوعيته، أو جهة إصداره، لا يمكن أن يقيم بعيدًا عن آثاره في محيطه، ومدىٰ خدمته لحركة السياسة في الواقع. ولذلك؛ سنحاول في هذا الفصل أن نتناول الأزمة من بعدين أساسيين:

١- أزمة الرؤية الكلية الناظمة للمشروع الفكري الإسلامي في ضوء آثارها في الواقع.

٢- أزمة أداة النظر في ضوء الرؤية الكلية، وأثرها في المخرجات الفكرية.

المبحث الأول

أزمة الرؤية الكلية الناظمة للمشروع الفكري الإسلامي

ماذا يريد الإسلاميون؟ وما هو سقف الأهداف التي يتطلعون إليها؟

سؤال يحدد طبيعة المشروع الفكري المؤسس لهذه التطلعات؛ فالأفكار في التنظيمات لا تصاغ بشكلٍ عبثي، وإنما يكون لها وظيفة تأسيسية وتعبوية وتبريرية وتجنيدية لإسناد المشروع الكلي، وتحقيق الوحدة والتناغم داخل مكونات الجسم التنظيمي.

علىٰ أنَّ هذه الوظائف لا ترتبط فقط بفعل التنشئة الأولىٰ، التي يخضع لها أبناء الحركة الإسلامية والمتعاطفون معها؛ وإنما تبقىٰ ملازمة للتنظيم، تقوم بدور المواكبة للفعل الحركي، وتبرير متجهاته واختياراته، وتحصين التنظيم، وشحذ فاعليته، وإعادة الروح التعبوية إلىٰ روحه ومده بأسباب التوسع والامتداد في محيطه.

ومن ثمَّ؛ فلا يتصور أن يكون المشروع الفكري، أو حركة

الأفكار داخل التنظيم تسير في خطٍ مختلف عن المشروع الحركي والأهداف والتطلعات التي يرمي إلىٰ تحقيقها في الواقع.

لا يمكن أن نتصور حركة ثورية، تتبنىٰ مشروعًا فكريًا إصلاحيًا يؤسس للتصالح مع السلطة ومد جسور الحوار والتعاون معها، ولا يمكن أن نتصور حركة تؤمن بالإصلاح التراكمي، يؤسس مشروعها الفكري لمقاطعة العملية السياسية. أي في الخلاصة، لا يمكن أن نتصور حزب التحرير مثلًا، يحمل مشروعًا فكريًا يقترب من أدبيات مالك بن نبي وجودت سعيد، وفي المقابل، لا يمكن أن نتصور حركة النهضة التونسية أو حركة التوحيد والإصلاح المغربية، تغرفان من معين أدبيات المشروع الحركي لتقي الدين النبهاني أو عمر عبد الرحمن، كما لا يمكن أن نتصور الحركات الجهادية تقوم بالتأصيل للديمقراطية في الفكر الإسلامي استعانة بمفاهيم ابن تيمية وابن القيم، وفي المقابل، لا يمكن أن نتصور حركة إسلامية تبحث عن أوراق اعتماد للدخول في العملية السياسية، وتسعىٰ لتأصيل مفردات الفكر السياسي من داخل المرجعية الإسلامية والتراث السياسي الإسلامي، أن تتبنىٰ فكر القاعدة أو فكر الحركات الجهادية الأخرىٰ.

القضية كلها تختصر في كون المشروع الفكري لأي حركة لا ينفصل عن سقف تطلعاتها الحركية، وأنَّ حركة الأفكار داخل التنظيمات الإسلامية تكون دائمًا في تناغم مع المشروع الحركي

وأهدافه المرحلية والاستراتيجية.

ينشأ عن تقرير هذه القضية سؤال محوري، يتعلق بطبيعة المشروع الحركي، وهل يتجه نحو بناء التنظيم، وتقويته وامتداده، وتوسعه حتىٰ يتمكن من تحقيق تطلعاته، أم تتجه حركة أفكاره لبناء الأمة بغض النظر عن أثر ذلك في قوة التنظيم وحركة استقطابه؟

ثمة ملاحظتان مفارقتان نقدمهما توطئة بين يدي هذا السؤال المركزي الذي يختصر في نظرنا جوهر الأزمة التي يمر منها المشروع الفكري للإسلاميين.

- **الملاحظة الأولىٰ**، وتهم واقع حركية الأفكار في التنظيمات التي وصلت في كسبها الحركي والسياسي إلىٰ ما يشبه الانسداد.

- **الملاحظة الثانية**، وتهم واقع حركية الأفكار في التنظيمات الإسلامية التي تكيفت مع البيئة السياسية، وتبنت الخيار الإصلاحي التراكمي، ولا تزال تتدرج في سلوكها السياسي.

في الحالة الأولىٰ، أي حالة التنظيمات الإسلامية التي وصلت في كسبها الحركي والسياسي إلىٰ ما يشبه الانسداد؛ لاحظنا عبر استقراء تجارب الإسلاميين المختلفة اتجاه حركية الأفكار عندهم ضمن ثلاثة متجهات:

١- **الانكفاء والجمود**، تلخصه حالة حركة الإخوان المسلمين التي توقف إنتاجها الفكري منذ مدة ليست بالقصيرة، وارتهانها إلىٰ الأدبيات السابقة، وضعف ومحدودية المخرجات الفكرية، وكذا

أفول نجم الرموز الفكرية المؤسسة.

٢- **جدل الانكفاء والتجديد**، بفعل البحث عن آفاق حركية سياسية جديدة تجنب التنظيم العزلة، ويمكن أن نذكر نموذج حركة النهضة في هذا الاتجاه، التي تعزز خطابها الفكري والسياسي بالانفتاح أكثر علىٰ مفردات الفكري السياسي الغربي (الديمقراطية، التعددية، التداول السلمي علىٰ السلطة . . .) وقامت بجهدٍ كبير في التأصيل، ومراجعة سيل من المفاهيم التراثية، لا سيما في مجال ما يسمىٰ السياسة الشرعية، لكن دون أن تنجح في المحافظة علىٰ النَّفس الفكري الحيوي الذي كان يسود التنظيم قبيل حالة الانسداد السياسي؛ فالكتابات التي غطت المرحلة بعد الانسداد كانت في مجملها هي مخرجات فكرية للأستاذ **راشد الغنوشي** في منفاه، في حين، توقفت أو ضمرت إنتاجات الرموز الأخرىٰ إلىٰ الآن، باستثناء كتابات للدكتور **عبد المجيد النجار** محسوبة علىٰ تخصصه الأصولي، وانشغالاته العلمية، أكثر من كونها ذات ارتباط بمشروع حركي ما.

٣- **حالة التكيف والانفتاح والتجديد**، وتمثلها التنظيمات الإسلامية التي تشتغل ضمن النسق السياسي، وتنخرط في العملية السياسية، وتتدافع مع مكونات الواقع. هذه التنظيمات، نتيجة للموقع الذي تشغله، والبيئة التي تعمل فيها، والمدافعات التي تخوضها، تأثرت حركة أفكارها؛ فصارت الأنشط بالقياس إلىٰ بقية

التنظيمات الإسلامية الأخرىٰ.

قد يأتي الإيراد علىٰ هاتين الملاحظتين بطبيعة حركية الأفكار نفسها، وكونها تتأثر في فعاليتها وضمورها بحركية الواقع التي تعيشه، وموقع التنظيمات فيه، وأنَّ هذا الذي يجعل الحركات الإصلاحية تتمتع بمخرجات فكرية متكيفة ومواكبة ونشطة، ويجعل التنظيمات الأخرىٰ في حالة شلل أو جمود أو انكفاء كلي.

والجواب عن هذا الإيراد، يلفت الانتباه إلىٰ ما هو أبعد من مجرد طبيعة الحركة، وهل هي إصلاحية أم ثورية، وهل تعمل في بيئة سياسية مفتوحة جزئيًا، أم محكومة بواقع الانسداد؟

لندع تتمة الجواب، ولنسجل ملاحظة أخرىٰ مركزية، تتعلق بحركية الأفكار حين تصدر من خارج التنظيمات، أي من الحالة الإسلامية العامة، مقارنة مع واقع حركية الأفكار التي تصدر من التنظيمات نفسها؟

إنَّ مقارنة بسيطة لحركية الأفكار التي تصدر من هنا، ومن هناك، تكشف عمق الأزمة؛ فالتي تصدر من التنظيمات تتسم بالمحدودية، وهذا شيء طبيعي، لا نحمله أكثر مما يتحمله في شرح طبيعة الأزمة، وتتسم أيضًا بالارتهان إلىٰ واقع التنظيمات، والتحديات التي تواجهها، وهي في ذلك -أي حركية الأفكار- إنما تقيم في ضوء موقع التنظيم في البيئة التي يشتغل فيها، والوظائف الحيوية التي يقوم بها.

لقد شاهدنا -كما سبق- زخمًا فكريًا كبيرًا في لحظة التأسيس للحركة الإصلاحية الأولىٰ (مدرسة المنار ولواحقها)، وأخذ هذا الزخم بعدًا دالًا في لحظة التأسيس للحركة الإصلاحية الثانية (الحركة الإسلامية المعاصرة)، ويمكن أن ينشأ زخم مماثل في لحظة التأسيس المستقبلي للحركة الإصلاحية الثالثة (الحركة التي ستخلق التركيب بين مسار الإصلاح الفكري والإصلاح المؤسسي)، لكن تقييم هذا الوهج، في امتداده واستمراره، سيبقىٰ رهينًا بمدىٰ ارتهان حركية الأفكار للتنظيمات أم استجابتها لحاجات الأمة ومتطلبات البناء.

الأمر في نظرنا مرتبط برهن حركية الأفكار بطموحات تنظيم وتطلعاته، وإمكان تحققها في واقع سياسي معين؛ فالأفكار حين تبتعد عن وظيفة بناء الأمة، ومواجهة التحديات التي تواجهها الأمة، وإن خلقت في بعض المراحل وهجًا وتألقًا، سرعان ما تفقد هذا الوهج بتغير البيئة السياسية، أو تغير موقع التنظيمات فيها، أو بفعل واقع التدافع، أو بفعل السمة العامة التي يأخذها النسق السياسي.

وهذا ما يبرر في نظرنا حالة العطالة الفكرية التي يعرفها المشروع الفكري لعدد من التنظيمات الإسلامية التي ابتليت بأقدار من السياسية، إما بفعلها، أو بشروط موضوعية مرتبطة بجوهر النسق السياسي في البيئة التي تشتغل فيها؛ فصارت عاجزة تمامًا عن إنتاج

الرموز الفكرية، كما صارت غير قادرة علىٰ إنتاج مخرجات فكرية تتسم بقدرٍ من العمق والتجديد. ثم هذا ما يبرر أيضًا حالة الرتابة التي يعرفها المشروع الفكري لتنظيمات أخرىٰ، بسبب إصدارها ما يكفي من المخرجات الفكرية التي تبرر التكيف مع الواقع، وعدم وجود ما يبرر إعادة استنساخ المخرجات الفكرية نفسها؛ فقد أصلت لمفردات الفكر السياسي المعاصر في أدبياتها، وتلقفت الأدبيات التجديدية التي صدرت من مختلف مكونات الحالة الإسلامية برمتها، بما في ذلك التأصيل لشيء من العلمانية[1]؛ لإبراز قدر عالٍ من التكيف مع الواقع السياسي والانفتاح علىٰ مكوناته.

هذا مجرد مظهر واحد من مظاهر أزمة العلاقة بين المشروع الفكري والرؤية الكلية؛ وإلا فثمة ملاحظات عميقة تنصرف إلىٰ حصيلة تقييم خطوط الإنتاج. فالملاحظ لخط التبشير وخط المدافعة وخط التجديد في مخرجاتها العامة والتفصيلية، يلمس آثار الأزمة بوضوح كامل؛ فمجمل الإنتاج الفكري للإسلاميين لم يستطع أن يمتلك الاقتدار المنهجي والفكري اللازم للتمييز في خط التبشير بين العموميات وبين ما يندرج ضمن المفردات التفصيلية للمشروع الإسلامي، فبقدر النجاح والتألق الذي واجه خط التبشير في تقريره للعموميات (الخصائص العامة للإسلام، حتمية الحل

(١) نذكر في هذا السياق بعض الأفكار التي تبناها الدكتور سعد الدين العثماني في بعض مقالاته المجموعة في بعض الكتب مثل «الدِّين والسياسية تمييز لا فصل».

الإسلامي، صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، سعة الشريعة وانفتاحها . . .) وبقدر التألق في الحديث عن التصور الاعتقادي الشامل للإسلام؛ بقدر الارتباك في رسم صورة مفصلة عن النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية المنبثقة من هذا التصور الشامل.

فلا يكاد المتابع لأدبيات الإسلاميين يخرج بطائل حول تصور طبيعة النظام السياسي في الإسلام، وأي شكل دستوري يأخذ، وما العلاقة التي تربط بين السلطة، وما الصيغ التي تضبط توازن السلطة، وما العلاقة التي تربط السلطة بالمجتمع، وما تصور الإسلاميين لممارسة الحريات، وما حدود تدخل السلطة في تقييد الحرية، وما ضابط العلاقة بين الواجب والحق، وما تصور الإسلاميين للحريات الفردية، وما العلاقة بين الفضاء الخاص والعام لممارسة الحرية، وكيف تصير حقوق الجماعة مقيدة لحرية حقوق الفرد وغيرها من الصيغ التي نجد بشأنها إجابات متعددة بتعدد المدارس وأحيانًا إجابات متعددة داخل المدرسة الواحدة، وأحيانًا كثيرة تطغىٰ العموميات التي لا يمكن معها تلمس وجود أي صيغة علىٰ الإطلاق. هذا علىٰ مستوىٰ خط التبشير، أما علىٰ مستوىٰ خط المدافعة؛ فالمعضلة تظهر أكثر من ضعف الاقتدار المنهجي والمعرفي، فغالبية الكتابات الإسلامية التي ناقشت التيارات الأخرىٰ، لم تقرأ بشكل مباشر لأدبياتها، ولم تستوعب أنساقها الفكرية، والعلاقة بين الثابت والمتحول في مرجعياتها؛ بل لم تفهم في كثير من الأحيان مسار تشكل النظريات، وتعدد

المدارس، ومسار التجديد ضمنها. فتم التعامل مع المدرسة القومية كما ولو كانت مدرسة واحدة، بمرجعية موحدة، ومفاهيم ومقولات واحدة. وتم إغفال مسار تشكل المدرسة الماركسية، وخصوصياتها (نمط الإنتاج الآسيوي، مخرجات الماركسية العربية . . .). كما لم يتم التفرقة في الغالب بين الماركسية في صيغتها النظرية، وبين الماركسية الدولتية في صيغتها اللينينية أو الماوية؛ بل ولم يتم استيعاب حجم النقد الداخلي الذي تعرضت له هذه المدارس، وأحيانًا كثيرة تم تلقف النقد الأيديولوجي الصادر من التجربة الليبرالية للمدرسة الماركسية في إطار ما سمي بمرحلة التوتر، ثم مرحلة الحرب الباردة بين المعسكرين، والتي أخذت أيضًا أبعادًا فكرية. وكان لنقص التخصص أو حضوره أثر في تكييف شكل التعاطي مع الأطاريح المخالفة؛ فجاءت كتابات **محمد قطب** مقتدرة في نقد فرويد بحكم تخصصه في علم النفس، وضعيفة في نقد نظرية دور كايم وماركس، **وجاءت كتابات القرضاوي في نقد** التيارات القومية والاشتراكية بغير عمق علمي، وغلبت علىٰ كتابات **أنور الجندي** البعد العاطفي الحماسي الفاقد للاقتدار المنهجي في دراسة الأبعاد الفلسفية الثاوية في مرجعيات هذه التيارات، وناقشت كتابات **البوطي** جزئيات في النظرية الماركسية، تتعلق بمبادئ المادية الجدلية، دون إبصار النسق العام للبناء النظري الماركسي، وتناولت كتابات **عبد السلام ياسين ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي** العلمانية، كما ولو كانت صيغة واحدة، وتجربة واحدة،

تترجم فكرة فصل الدين عن الدولة، دون أن تدرك عشرات الخصوصيات التي تحتفظ بها التجارب العلمانية، والتي تذهب بعض تجاربها حد تضخيم دور الدين في المجال العام، كما هو شأن التجربة العلمانية الأمريكية، في حين تم حدوث تحول جذري في الموقف من القومية والتيارات القومية من النقيض إلىٰ النقيض، دون أي اقتضاء فكري ومنهجي، من قبيل إعادة تقييم مواقف الإسلاميين من القومية، وإحداث فرز في التعاطي مع مدارسها، كما تم بالنسبة إلىٰ العلمانية حين تم تصنيفها إلىٰ علمانية شاملة وعلمانية جزئية.

أما في خط التجديد؛ فإنَّ الأزمة لا تظهر إلا بممارسة نقدية أفقية وعمودية، ذلك أنَّ انصراف هذا الخط لتحقيق هدف التكيف مع مفردات الفكر السياسي المعاصر، جعل كثيرًا من المخرجات الفكرية للإسلاميين تركب تناقضًا خفيًا لا تظهر آثاره إلا بمقابلة الأفكار، وقياس بعضها إلىٰ بعض. وأحيانًا توصف هذه المفارقة بازدواجية الخطاب، مع أننا نميل إلىٰ تسميتها بأزمة التكيف غير الواعي. فأدبيات الإسلاميين التي اندرجت في إطار ما يسمىٰ تجديد فقه السياسة الشرعية، أو التكيف مع مفردات الفكر السياسي المعاصر، وهي تؤصل لفكرة الديمقراطية، وفصل السلَط، والتداول السلمي علىٰ السلطة، والتعددية والدولة المدنية، بقيت منشدة إلىٰ ذات الفقه السلطاني الذي يؤصل لصلاحيات الحاكم، ما لم يأمر بمعصية، ودور العلماء في التشريع، وسلطة الحاكم في

تعيين القضاة وعزلهم، وغيرها من القضايا التي يتم الاجتهاد في تأصيلها وضبطها، مع أنها تتناقض في جوهرها مع الجهد النظري الكثيف الذي بذلته هذه الأدبيات في التكيف مع مفردات الفكر السياسي المعاصر. فإطلاق مبادرة الحاكم في التشريع وفي تعيين القضاة وعزلهم يمس في الجوهر فكرة الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، كما يضرب في العمق استقلالية القضاء. كما أنَّ إسناد التشريع إلىٰ العلماء -هكذا دون وضع مؤسساتي يراعي تمثيليتهم مثلًا في المحكمة الدستورية- يجعل هذه الأدبيات في مناقضة صريحة لفكرة الدولة المدنية، أو في تناغم تام مع فكرة الدولة الدينية. ففي الوقت الذي كان فيه مطلوبًا من الفكر الإسلامي أن ينطلق من واقع الدولة الحديثة ومؤسساتها الموجودة، ويسلط الضوء علىٰ الأعطاب التي تواجهها، والاختلال الذي يحكم العلاقات بين السلَط داخلها، ويعمل علىٰ إنتاج صيغ فكرية تقدم أجوبة عن هذه المعضلات؛ راح في الأغلب الأعم، يناقش معطيات الدولة الحديثة بأدبيات الفقه السلطاني، محدثًا نوعًا من الالتباس في الفهم؛ إذ لا يُعرف بالتحديد هل المقصود التعايش مع مؤسسات الدولة الحديثة، أو تبني نمط مزدوج يجمع بين الدولة الحديثة والفقه السلطاني، لم توضح طبيعته، أم مجرد تقديم أوراق اعتماد إيجابية حيالها في الظاهر، والاستمرار في الاحتفاظ بالصورة التاريخية نفسها لممارسة الحكم، بعيدًا عن وقائع العصر وتطور حقائقه ومؤسساته.

إنَّ تأمل هذه النماذج من مظاهر الأزمة، يكشف أنَّ مرجعها

بالأساس إلىٰ ارتهان المشروع الفكري لحاجات التنظيم أكثر من ارتباطه وتعلقه بمشروع البناء الفكري والمنهجي للأمة. ذلك أنَّ غاية ما كان التنظيم الحركي يروم تحقيقه من حركية الأفكار في خط التبشير، هو خلق حالة تعبوية داخل أبناء التنظيم، تجعلهم في قناعة بأنَّ ما يستندون إليه من مرجعية، قادر علىٰ التحقق في أرض الواقع أولًا، ثم قادر علىٰ تحقيق الحلم ثانيًا، وأنَّ غاية ما كان التنظيم الحركي يروم تحقيقه من حركية الأفكار في خط المدافعة، هو الاستقطاب والامتداد والتوسع، وفي الوقت ذاته، تحصين أبناء التنظيم. وأنَّ ذلك، يمكن أن يحصل بدفع الأفكار والمشاريع المنافسة، حتىٰ ولو كانت عملية الدفع هذه، لا تستند إلىٰ أساس علمي ومنهجي كامل. وكذلك الأمر في خط التجديد والاجتهاد؛ فغاية ما كان يرمي التنظيم إلىٰ تحقيقه من حركية الأفكار في هذا الخط، هو التكيف مع البيئة الجديدة وقواعدها وشروطها، وامتلاك أوراق اعتماد قوية تبرر الوجود القانوني والدور السياسي للتنظيم في البيئة السياسية، وأنَّ ذلك، يمكن حصوله بتأصيل مفردات الفكر السياسي المعاصر، حتىٰ ولو بقيت مناطق ظلٍ كثيرة يرمز بعضها إلىٰ حالة الارتباك والتناقض بين الإنتاجات الفكرية في هذا الموضوع، لا سيما ما يتعلق بصيغة التوليف بين مقتضيات الفقه السلطاني أو مشمولات فقه السياسية الشرعية، وبين مفردات الفكر السياسي المعاصر.

نعم، ثمة مشاريع فكرية نجحت في الخروج من مأزق هذه الأزمة، وفضلت تجنب ازدواجية التأصيل (تأصيل المفاهيم من

داخل التجربتين الإسلامية والغربية)، وفضلت، بدلًا عن ذلك، التزام اختيار منهجي، يعتمد التمييز بين المفاهيم وسياق تشكلها في كل تجربة، واستخلاص الشروط العامة التي تبلورت فيها المفاهيم، ومحاولة قراءتها ضمن هذه الرؤية، تمامًا كما فعل **مالك بن نبي**، حين تصدىٰ لتحديد العلاقة بين الديمقراطية والإسلام. وثمة مشاريع فكرية أخرىٰ، التزمت قدرًا كبيرًا من الصرامة المنهجية في قراءة المشاريع المنافسة، مثل ما فعل **منير شفيق وعبد الوهاب المسيري** مثلًا، وما خلفه **علي عزت بيغوفيتش**[1]، لكن هذه المشاريع القليلة التي نجحت، إنما كان لها ذلك، بفضل خصوصية ترجع للمؤلف الذي امتلك اقتدارًا منهجيًا في دراسة العلوم الاجتماعية ونقدها (**مالك بن نبي، وعبد الوهاب المسيري**)، أو كانت له تجربة سابقة في تيارات ماركسية (**منير شفيق**) أو له خلفية فكرية أوروبية تشربها من البيئة، وامتلك ناصية معرفة خلفياتها الفلسفية (**بيغوفيتش**).

والناظر إلىٰ هذه النماذج القليلة نفسها، يجد أنَّ هؤلاء جميعًا، عاشوا -في أثناء مرحلة إنتاجهم الفكري الإسلامي- بعيدًا عن التنظيمات، أي عاشوا منشغلين بسؤال البناء الفكري والمنهجي للأمة، أكثر من سؤال الاستجابة لحاجيات التنظيم وإكراهاته.

---

(١) نقصد علىٰ وجه التحديد كتابه النقدي العميق «الإسلام بين الشرق والغرب»؛ ففي هذا الكتاب مراجعة نقدية للفكر الغربي، وقراءة في تاريخ تشكل النظريات الفلسفية الغربية، مع نقد لأطرها النظرية وخلفياتها الفكرية.

المبحث الثاني

أزمة أدوات النظر في ضوء الرؤية الكلية، وأثرها في المخرجات الفكرية

ثمة ملاحظة دالة سجلناها في كتابنا «**مراجعات الإسلاميين**» تتعلق بالطريقة التي يتعامل بها الإسلاميون مع التراث الفكري الإسلامي، ومع رموز هذا الفكر. فكتابات **ابن تيمية**، يتأولها الجهاديون، والسلفيون العلميون، والمقاطعون للعملية السياسية، والمنخرطون فيها، والإصلاحيون، والثوريون، وغير ذلك من أطياف الحركات الإسلامية المختلفة؛ حيث قرأها كل طيف بطريقة مختلفة، حتىٰ إنَّ المقارن لهذه التأويلات المختلفة، ليخال أنَّ التاريخ الإسلامي؛ بل والتراث الإسلامي، عرف أكثر من شخصية لشيخ الإسلام **ابن تيمية**.

علىٰ أنَّ هذه الملاحظة تأخذ أبعادًا أخرىٰ، حين تستعمل حركة ما فكر أحد رموز الفكر الإسلامي في التأصيل لموقع حركي معين، ثم تستعمل الرمز ذاته لتأصيل الموقع النقيض. وهذا ما حدث مع الجماعات الجهادية التي كانت تستعمل **ابن تيمية**

وابن **القيم** و**العز بن عبد السلام** في التأصيل للعمليات الجهادية، ثم استعملت الرموز أنفسهم في التأصيل للعمل الدعوي السلمي، ونبذ العنف وتبني الخيار الإصلاحي. والأمر هنا غير مقصور علىٰ الحركات الجهادية؛ بل يمتد للحركات الإسلامية غير العنفية، ويشمل أيضًا الحركات التي تؤمن بالخيار الإصلاحي التراكمي التي لا زال بعضها يقرأ كتابات **سيد قطب** ويتأولها في منحىٰ مختلف عن المناحي العنفية والجهادية التي أخذها تأويل فكره.

والملاحظة الثانية، الجديرة بالتسجيل هنا، أنَّ النظرية المقاصدية، أو التقعيدية التي آل إليها الفكر الإسلامي في خط التجديد والاجتهاد، صار يستعملها هذا التيار ونقيضه؛ **فالشاطبي** يستعمله اليوم الجميع، الثوريون، والإصلاحيون، المشاركون في العملية السياسية، والمقاطعون لها، السلفيون والحركيون.

أين المشكلة إذن؟ هل هي في التراث المنهجي والأصولي الذي أنتجه العلماء، وخلفته التجربة التاريخية للأمة، وكونه يقبل التوظيف والتأويل، وتبرير الفكرة ونقيضها؟ أم يكمن في شيء آخر يتمثل في حاجة التنظيم الذي تفرض عليه نمطًا من التعاطي مع هذا التراث؟

لقد لاحظنا في مختلف مفاصل هذا الكتاب، وضمن مخرجات خط التجديد والاجتهاد، أنَّ مدار المشروع الفكري للإسلاميين، كان هو التكيف، وأنَّ هذا التكيف أخذ مستويات

متفاوتة بين التماهي المطلق، وبين تبيئة المفهوم لشروط البيئة والثقافة، وبين الاحتفاظ بحالة من الازدواجية غير الواعية التي تجمع بين مخلفات التراث السياسي الإسلامي، وبين معطيات الفكر المعاصر. كما لاحظنا أنَّ الأدبيات التي حاولت أن تخرج عن هذا المدار، وأسست لمفهوم التمايز، ومفهوم تعدد المراكز الحضارية، وإمكانية تأسيس التجربة علىٰ أساس المعادلة الثقافية للأمة، جاءت أولًا، وفي الأغلب، من مكونات الحالة الإسلامية، وليس من الإسلاميين، بالمعنىٰ الحركي التنظيمي (نموذج منير شفيق، طه عبد الرحمن، مالك بن نبي . . .)، ثم إنها لم تنجح في خلق تيار في الأمة بهذا التأصيل؛ بسبب أنَّ تيار الحركات الإسلامية المنظم، سار في منحىٰ التكيف، وذلك لحاجات تفرضها متطلبات التنظيم وإكراهاته.

من جهة ثانية، لقد نجحت الحالة الإسلامية في إعادة إنتاج أدوات النظر المنهجية (نظرية المقاصد، نظرية التقعيد الفقهي، فقه الموازنات والترجيحات، اعتبار المآل، تحقيق المناط . . .)، ونجحت مرة أخرىٰ، في أن تمد الحركات الإسلامية بالآليات التي تعينها علىٰ تبرير مواقعها المختلفة في مربع السياسة، لكنها لم تنجح في أن تخلق من هذه الآليات عقلًا منهجيًا ناظمًا لتفكير الأمة. لقد انطلقت في البدء بالكشف عن مفردات نظرية المقاصد، وبذلت جهودًا مضنية في البحث عن أصول هذه النظرية في عمل السابقين (الجويني، والغزالي، والآمدي، والعز بن عبد السلام،

وابن تيمية، وابن القيم . . .) وبذلت جهودًا أخرىٰ مقابلة، في تتبع مفردات النظرية عند اللاحقين (الطاهر بن عاشور، علال الفاسي، وغيرهم)، لكنها بدل أن تكتفي بهذا القدر من تأصيل النظرية وتوضيح أبعادها وتحديد مفرداتها، وتجتهد في تحويل هذا القدر من المعرفة إلىٰ حالة عامة تؤطر العقل المسلم، انغمست فيما لا طائل من ورائه؛ إذ راحت تكثف البحث في مقاصد القرآن، ومقاصد قيمه وأحكامه وقضاياه، ومقاصد المفسرين، ومقاصد السلوكيين من أصحاب المعارف الربانية، وهكذا كل شيء تمت نسبته إلىٰ المقاصد لكي يتحول العقل المسلم إلىٰ عقل مقاصدي يفكر في قضايا الأمة بعقلية التقدير المصلحي، التي تفترض واقع تعارض المصالح والمفاسد فيما بينها؛ بل تعارض المصالح فيما بينها، وأيضًا تعارض المفاسد هي الأخرىٰ فيما بينها. ونتج عن ذلك؛ أنَّ التيار المنظم في الأمة (تيار الحركة الإسلامية) هو الذي استطاع أن يحول المقاصد إلىٰ أداة منهجية للتفكير، لكن ليس بمنطق بناء الأمة؛ وإنما بمنطق تبرير حاجات التنظيم، والاستجابة لمتطلباته وإكراهاته. في حين، ظلت المقاصد أشبه ما تكون بمقرر تعليمي يتناول الضروريات الخمس، وثلاثية الضرورات والحاجيات والتحسينيات، والقواعد التي راعاها الشاطبي في الحفاظ عليها، دون أن تستطيع أن تتعدىٰ هذا السقف؛ بسبب هيمنة المنهج التقليدي، الذي يقيم سورًا سميكًا علىٰ إمكان أن تتحول نظرية المقاصد إلىٰ عقلٍ عملي يشتغل في الأمة؛ بسبب أنَّ المقاصد

ترتبط بمسلك المناسبة، وأنَّ هذا المسلك يرتبط هو بدوره بالعلة، وأنَّ العلة ترتبط بمبحث القياس، وأنَّ القياس مختلف في حجيته، وأنَّه، في أحسن أحواله، لا يصار إليه إلا بعد النظر في نصوص القرآن والسنة؛ أي عمليًا، لا يمكن الأيلولة إلىٰ المقاصد إلا بعد أن يغطي الظاهريون المساحة بشكل كامل، ويصير المقاصدي في أحسن أحواله من علماء -ما يسمىٰ تندرًا- فقه الواقع، وليس من علماء فقه الشرع.

لقد نجحت الكثير من المشاريع الفكرية في لفت الانتباه إلىٰ أهمية التعليل بالمصالح[1]، وأهمية توظيف المقاصد في النظر الشرعي[2]، و«شاكست» مشاريع أخرىٰ حين تبنَّت مفهوم حاكمية القرآن[3]، أو عزت الأزمة إلىٰ طريقة تياري هذه الأمة في فهم السنة النبوية (المحدثين والفقهاء)[4]، وحاولت مشاريع أخرىٰ الاشتغال

(١) انتصر الدكتور مصطفىٰ شلبي لفكرة تعليل الأحكام بالمصالح في كتابه «تعليل الأحكام».

(٢) نقصد كتاب الشيخ عبد الله بن بيه «مشاهد من المقاصد»، مؤسسة الإسلام اليوم، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠؛ وكتاب يوسف القرضاوي «دراسة في فقه مقاصد الشريعة»، دار الشروق، الطبعة الثانية ٢٠٠٧؛ وكتاب عبد المجيد النجار «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة»، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

(٣) نقصد التوجه الذي آل إليه الدكتور طه جابر العلواني، والذي انتهىٰ فيه إلىٰ الاعتقاد بنظرية حاكمية الشريعة.

(٤) نقصد محمد الغزالي الذي ناقش إشكالية فهم السنة بين الفقهاء والمحدثين في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث».

علىٰ الضوابط المنهجية[1]، لكن واقع الأمر يؤكد -حتىٰ داخل الإسلاميين أنفسهم، ومكونات الحالة الإسلامية المنخرطة في هذا النسق من التجديد- ندرة وجود من يُحسن التجديد المنهجي لعلم الأصول التقليدي. فقليل اليوم من يُحسن كذلك الموازنة بين التعليل بالوصف الظاهر المنضبط وبين التعليل بالمصلحة، والأمر كذلك في الموازنة بين إعمال الكليات الأساسية للشريعة أو القواعد الفقهية أو المقاصد العامة وبين إعمال النص التفصيلي في النوازل الفقهية؛ وإنما قصارىٰ ما نجده من تقدم جزئي، يتمثل في قدرة الإسلاميين علىٰ توظيف هذا الرصيد المنهجي لفك مشكلات التنظيم والاستجابة لمتطلباته؛ إذ استعمل النظر المصلحي في تبرير العمل السياسي في ظل نظام سياسي كان يعتبر إلىٰ أمدٍ قريب طاغوتًا تحرُم بالنص التفصيلي موالاته والركون إليه، واستعلمت قواعد الشريعة ومقاصدها العامة لتبرير المشاركة السياسية، وبيان حجم فوائدها بالقياس إلىٰ مضارها. كما استعملت أيضًا لتبرير عدد من المواقف التي أنتجتها الحركات الإسلامية المشاركة في مربع الحكم ضدًا علىٰ قناعاتها العقائدية.

والنتيجة، أنَّ الحالة الفكرية الإسلامية اليوم صارت تتجاذب من ثلاثة اتجاهات:

١- **اتجاه تقليدي**: يمسك بمساحات واسعة من التأثير،

---

(١) نقصد كتاب يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع السنة معالم وضوابط».

ويعتمد بالأساس النص التفصيلي، ويقدمه علىٰ ما سواه، ويستمد قدرته التأثيرية من بساطته وجاهزيته وسرعة جوابه. فكل مسألة يمتلك جوابها انطلاقًا من النص، والقرآن لم يفرط في أي شيء، وغطىٰ بأحكامه كافة النوازل، ما كان منها في الماضي، وما استجد في الحاضر والمستقبل. والآفة توجد في المجتهد الذي لم يستطع أن يمسك بالنص المناسب للنازلة، ويمثل هذا الاتجاه النصوصيون الظاهريون.

٢- **اتجاه يحلم بنظرية المقاصد**، وبإعمال القواعد الكلية، وفقه الأولويات والموازنات واعتبار المآل وفقه تحقيق المناط، لكنَّه لا يجرؤ علىٰ اختراق المساحات التي يحتلها الاتجاه السابق، فيضطر إلىٰ العمل بنفس آلياته، والتفرد عليه في بعض المساحات التي لا يوجد فيها النص، أو في أحسن الأحوال، تستعملها التنظيمات الإسلامية استجابة لحاجاتها وتدبيرًا لمتطلباتها وإكراهاتها.

٣- **واتجاه، بدأ يفقد قدرته علىٰ الصبر**، وعلىٰ إمكانية تحول المقاصد إلىٰ روح تؤطر اشتغال العقل المسلم بالكامل، فبدأ يتجه بأشكال مختلفة[1] لتحكيم القرآن والتقليل من مركزية السنة النبوية.

---

(١) مرة باسم تصرفات النبي ﷺ، والتمييز بين التشريعي وما ليس بتشريعي، ومرة باسم حاكمية القرآن، ورفض نسخ السنة للقرآن وتخصيصها له، والبحث عن مستندات لهذه المواقف من داخل التراث الأصولي الإسلامي!

أمام هذا المشهد الفكري العام التي تتدافع فيه ثلاثة اتجاهات، تفاقمت الأزمة أكثر بسبب تغير أجيال المعرفة، وهيمنة ثورة الاتصال الحديثة، واندفاع الأجيال الجديدة إلىٰ تلقف الجاهز والبسيط، وعجزها عن إدراك الطبيعة المركبة للنظرية المقاصدية، فضلًا عن امتلاك القدرة لإعمالها. ولعل هذا بالتحديد ما دفع الاتجاه الثالث إلىٰ البحث عن خيار آخر يمتلك قدرًا من الجاهزية والبساطة التي من شأنها إغراء ومسايرة تطلعات الأجيال الجديدة. فالتفاعل مع معطيات الحداثة، ومسايرة الفكر السياسي المعاصر، تعترضه عراقيل كثيرة داخل التراث الإسلامي، أحسن طريقة للتخلص منها وتجاوزها -حسب هذا الاتجاه- هي تبني مفهوم حاكمية القرآن، وفرض تأشيرة المرور علىٰ السنة، وذلك بتسييجها بضوابط الموافقة لمقاصد القرآن وكلياته ومقاصده العامة!

هذا جانب من الأزمة، أما الجانب الثاني؛ فيتمثل في التعامل مع التراث الإنساني، وبالتحديد مع العلوم الاجتماعية، فقد انطبع التعاطي مع هذه العلوم بعدم استقرار الموقف، أو للدقة، بتحوله وخضوعه لمتطلبات المرحلة.

بدأت الصورة الأولىٰ للتعاطي مع هذه العلوم بقدر من الانتقائية الاستشهادية، أي اختيار ما يناسب منها لتقرير بعض الأفكار وتقوية مواقعها، فانفتحت كتابات **الندوي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي والسباعي وأنور الجندي** وغيرهم

علىٰ نقول مهمة لعدد من علماء الاجتماع والمؤرخين والمفكرين الغربيين، كلها جاءت في سياق دعم فكرة أو تثبيتها أو إعطائها سندًا خارجيًا بعد جهد التأصيل الداخلي. فاستشهد **سيد قطب** بنقول كثيرة **لألكسيس كاريل**، واستشهد **القرضاوي** والدكتور **عماد الدين خليل** وغيرهما **بأرنولد توينبي**، وتكثف الاستشهاد بالمؤرخ الأمريكي **ويل ديورانت** خاصة من كتابه «**قصة الحضارة**»، وكذلك بالباحثة الألمانية في الشؤون الدينية **زيجريد هونكه**، واستشهد **محمد الغزالي بديل كارنيجي**، وكانت أغلب هذه الاستشهادات تأخذ مسارًا تعزيزيًا، أي لم يكن الهم في هذه الاستشهادات الالتفات للبعد المنهجي في أدبيات هؤلاء، بقدر ما كان القصد هو انتقاء مضامين بعض النقول، ووضعها في سياق استشهادي يعزز هذه الفكرة أو تلك.

وإذا كانت هذه الصورة تناسب مرحلة التبشير؛ فإنَّ الصورة الثانية التي فرضها واقع التدافع مع المشاريع المنافسة، فتح نافذة أخرىٰ للمشروع الفكري للإسلاميين للتفاعل مع العلوم الاجتماعية، لكن ليس من زاوية الاستيعاب ومحاولة الفهم، ولكن، من زاوية النقد والإبطال. فاتسم التعاطي مع الفكر الماركسي، ومدرسة التحليل النفسي، وبعض رموز علم الاجتماع مثل **دور كايم وأوكست كونت**، بقدرٍ كبير من التحامل، وأحيانًا كثيرة بسوء الفهم، وشيوع فكرة الإبطال بما اتفق.

غير أنَّ شيوع هذا المنطق الإبطالي بما اتفق، حتىٰ ولو كان ذلك بأدوات غير عقلانية، لم يمنع من تحقق قدر كبير من النفاذ لجوهر هذه الأطاريح والمناهج، وذلك إذا لاقىٰ من المفكر والكاتب قدرًا من التخصص أو الاحتكاك المباشر بهذه الأطاريح؛ فكتب **محمد قطب** آراء نقدية نوعية في نقد مدرسة التحليل النفسي[1]، وبرع الدكتور **عماد الدين خليل** في مناقشة ونقد الأطاريح التفسيرية للتاريخ[2]، وكتب **سيد قطب** نقدًا قويًا للرأسمالية والشيوعية، وساعدت الخلفية الكلامية الدكتور **محمد سعيد رمضان البوطي** في تحرير ملاحظات منهجية مهمة في نقد مبادئ المادية الجدلية[3]، وأيضًا في نقد الفكر المادي[4].

ثم جاءت المرحلة الثالثة، التي تناسب مرحلة التجديد والاجتهاد، ليُطرح سؤالان شائكان: سؤال الحاجة إلىٰ العلوم الاجتماعية؟ وسؤال شكل التعاطي معها؟

وإذا كان السؤال قد حسم بالإيجاب لصالح تأصيل أهمية الاشتغال بالعلوم الاجتماعية، والحاجة إليها لفهم طبيعة الواقع المعقد، ومساعدة الفقيه علىٰ تحقيق المناط؛ فقد اختلفت

---

(١) في كتابه «الإنسان ما بين المادية والإسلام».

(٢) في كتابه «التفسير الإسلامي للتاريخ».

(٣) في كتابه «نقض أوهام المادية الجدلية».

(٤) في كتابه «كبرىٰ اليقينيات الكونية».

الصياغات المقترحة للجواب عن السؤال الثاني، فطرح بإزائه ثلاث إجابات:

١- جواب اكتفىٰ بحمل أبعاد نقدية للخلفيات النظرية والمنهجية لهذه العلوم الاجتماعية الغربية، تارة باسم نقد تحيزها، وتارة باسم نقد مركزيتها الغربية، وتارة باسم نقد السمة الأحادية لتفسيرها، وتارة أخرىٰ بنقد العلاقة القائمة بين المنهج وبين خلفياته المادية. وقد مثَّل الدكتور **عبدالوهاب المسيري** هذا الجواب بامتياز[١].

٢- جواب أضاف إلىٰ الأبعاد النقدية البعد البنائي، أي حاول طرح خيار آخر لبناء علوم اجتماعية تتجاوز الأعطاب التي سقطت فيها العلوم الاجتماعية الغربية، وقد تبنىٰ هذا الجواب مشروع **أسلمة المعرفة**[٢]، وقاده الدكتور **إسماعيل الفاروقي**، وتبناه لفترة مهمة **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** الذي أصدر بهذا الشأن أدبيات كثيرة[٣] اعتبرت من ثمرات هذا الطرح، هذا قبل أن يترك

---

(١) يراجع كتابه حول التحيز في مرجع سابق.

(٢) أصَّل المعهد العالمي للفكر الإسلامي لفكرة أسلمة المعرفة في عدة كتب، منها الورقة التأسيسية للدكتور إسماعيل الفاروقي «إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل»، وكتاب عماد الدين خليل «مدخل إلىٰ أسلمة المعرفة».

(٣) نذكر من ذلك كتاب إسماعيل الفاروقي "Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas. (Montreal: McGill University Press, 1967" الذي قدم إطارًا نظريًا لأسلمة علم الأديان المقارن، =

المعهد هذا الجواب بالكلية، أو للدقة، قبل أن يترك الأبعاد السلبية التي حملها اصطلاح أسلمة المعرفة، دون أن يدلي بأي شيء يفيد مراجعته أو تخليه عن هذا الجواب.

٣- جواب حاول أن يتجاوز الحساسية التي يمثلها مفهوم أسلمة المعرفة، واتجه رأسًا إلىٰ التأصيل لفكرة التقارب والتداخل والتكامل بين العلوم، مع الحاجة إلىٰ نقد أطرها النظرية والمنهجية، وتطويرها عبر الاستفادة من التراكم المعرفي الذي حققته. وقد حمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي علىٰ عاتقه بناء مفردات هذا المشروع من خلال التأصيل له من داخل التراث الإسلامي[١] أو من خلال محاولة صياغة المفهوم وبسط أبعاده المنهجية[٢].

ومع كل هذا الجهد الذي بذل في محاولة تلمس الطريق للتعامل مع العلوم الاجتماعية، ومع وفرة التأصيل لحاجة الأمة لهذه العلوم، بل حاجة الفقيه إليها لتحصين عملية تحقيق المناط من المزالق والأخطاء؛ إلا أنَّ حصيلة المخرجات في هذا الاتجاه،

= وكتابات مالك بدري، ومنها «حكمة الإسلام من تحريم الخمر»، و«التفكر من المشاهدة إلىٰ الشهود» والتي تنطلق من خلفية أسلمة علم النفس، وكتاب عماد الدين خليل حول «التفسير الإسلامي للتاريخ»، وغيرهم.

(١) نذكر في هذا السياق كتاب ابراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند شيخ الإسلام ابن تيمية»، ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٢) نذكر في هذا السياق كتاب الدكتور فتحي ملكاوي «منهجية التكامل المعرفي».

عرفت أوجها في المشاريع النقدية، وانطبعت في أبعادها التأصيلية بالانغماس في العموميات، وصارت فكرة الإفادة المنهجية من هذه العلوم تضعف بالقياس إلىٰ الجيل الأول[1]، حتىٰ انتهىٰ الأمر إلىٰ انسحاب كامل من مساحات اشتغال العلوم الاجتماعية، وفقر فظيع في المواكبة، هذا فضلًا عن العجز عن ممارسة فعل النقد علىٰ أطرها النظرية والمنهجية.

---

(١) أقصد جيل الفاروقي وجماعة الباحثين المتخصصين الذين كانوا يحملون معه هذا الهم وينشطون في مؤتمراتٍ رَفَعَتْ هَمَّ تطوير فكرة أسلمة المعرفة والانتقال بها من التجريد إلىٰ صورتها الواقعية.



خاتمة

نحو حركة إصلاحية ثالثة

أتينا في نهاية هذا البحث إلىٰ جوهر المطلوب، وهو خيارات ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الإسلاميين. ذلك أنَّ الانشغال بتفكيك خارطة الأزمة في هذا المشروع، لم يكن القصد منه -كما سبق- هو الإعلان عن فشل الإسلاميين، ونهاية دورهم كما نظَّر لذلك **أوليفي روي**؛ وإنما القصد من هذه المغامرة المعرفية، هو الكشف عن الأسباب العميقة التي تفسر واقع الانسداد الذي وصل إليه المشروع الفكري للإسلاميين، والصعوبات التي تعيقه عن النمو والاكتمال، والخيارات التي باتت مطروحة للخروج من هذا المأزق.

لكن السؤال الذي سيظل مطروحًا في هذا السياق، هو هل سيتم بناء هذه الخيارات -إن وجدت- استئنافًا للمشروع الفكري الإسلامي، أو قطيعة معه؟ أو سيتم بناؤه عبر تركيب يمزج بين الاحتواء والتجاوز ويعتمد آلية النقد لإجراء هذه العملية؟

نسابق القول، في هذا السياق، ونبني علىٰ ما انتهينا إليه في

رصد أسئلة الإنتاج وخطوطه والأبعاد التقييمية، إلىٰ أنَّ هذا المشروع، حتىٰ وهو يعاني من واقع الانسداد، إلا أنَّه لم يعدم التأسيس لكثير من المقومات التي يمكن البناء عليها لاستشراف آفاق الحركة الإصلاحية الثالثة، ومنها علىٰ وجه الخصوص:

- **المقوم المنهجي الأصولي**: ونقصد به ما انتهىٰ إليه التجديد الأصولي من اعتماد المدرسة المقاصدية، والتوجه نحو القواعد والكليات، وهو ما نقدر أنه سيدفع بالمكونات الظاهرية المحافظة، مع عامل الزمن، إلىٰ التزحزح عن مواقعها القديمة، والاقتراب أكثر من الطرح المقاصدي.

نقدر أنَّ هذا المقوم، إذا تم مغادرة مواقع التنظير التجريدي فيه، وتجنب الإبحار في الطريق الخطأ[1]، وتحويل البوصلة إلىٰ جعل هذا المنهج حالة للتفكير داخل الأمة، وتجنب حصر وظيفته في تبرير مواقع تنظيم أو الاستجابة لحاجاته؛ سيمكن من الانتقال إلىٰ تفعيل المقاصد، وتجنب النظرة الجزئية التي لا تزال تحتكم إلىٰ النص التفصيلي دون إدراك لمقاصده في قضايا كبرىٰ تخص مستقبل الأمة، وسبل مواجهتها للتحديات التي تعترضها.

- **المقوم النظري**، ونقصد به الرؤية والزاوية التي ينظر منها إلىٰ أفق التغيير؛ فقد انتهينا مع بعض الكتابات التجديدية إلىٰ

---

(١) أقصد طريق تلمس المقاصد في جهود الأوائل في شتىٰ التخصصات، بدل تحويل المقاصد إلىٰ أداة للتفكير في الحاضر والمستقبل.

انسداد أفق الرهان علىٰ نجاح التنظيمات في تحقيق التغيير والنهضة المنشودة للأمة، كما انتهينا إلىٰ أنَّ عطب هذه الرؤية، أنها تتغافل طبيعة التكامل المفترض أن يكون بين جهود الإصلاح الفكري، وهو العمل الذي تضطلع به مكونات الأمة، وجهود الإصلاح المؤسسي الذي قامت به، وما تزال، الأنظمة السياسية.

فالمقوم التصوري المؤسس للحركة الإصلاحية الثالثة، يعيد تركيب العلاقة بين الطرفين، أي بين الدولة والمجتمع، لجهة محاولة إزالة مظاهر الاصطدام، وطرح المشروع الوطني، أو التيار الأساسي للأمة، كهدف لتحقيق التكامل بين الإصلاحين الفكري والمؤسسي.

نعم، ثمة تحديات كبيرة قد تقف دون تحقيق هذا الهدف، لا سيما وأنَّ طبيعة الإصلاحات المؤسسية التي تجري في كثير من البلدان العربية، تنطلق من هاجس تفكيك البنىٰ المجتمعية، وإضعاف مكونات الأمة، كما أنَّ كثيرًا من المشاريع الإصلاحية المجتمعية تنطلق من هاجس تفكيك البنىٰ الاستبدادية للسلطة. لكن، مهما تكن هذه التحديات؛ فالحاجة أكيدة اليوم، إلىٰ تبني الحركة الإسلامية صيغة تستلهم الجواب الذي تبنته قيادات الأمة في لحظات انفصال القيادة السياسية عن المسار العام لحركية الأمة؛ إذ لجأت إلىٰ العمل المدني في إطار الأمة، مع ممارسة قدر من الإصلاح المسيج باحترام المشروعية، والالتزام بالأطر العامة

والمؤسسات القائمة. أي، ثمة حاجة إلىٰ تعزيز مواقع العمل المدني، الذي يستهدف تقوية مناعة الأمة، ومحاولة بلورة عناوين توافقية للمشروع الوطني يجتمع عليها الجميع، سلطة سياسية ومكونات سياسية ومدنية؛ لأنَّ غياب التعاون ومد الجسور، سيجعل أيَّ مشروع للأمة، فكريًا كان أم سياسيًا، يتحول إلىٰ أداة للتعبئة لتقوية طرف ضد طرف آخر، مما يخلق مزيدًا من الاحتراب وخلق أجواء المواجهة، كما يضفي ظلالًا من الشك علىٰ كل المبادرات، حتىٰ ولو كان يؤطرها أفق إصلاحي متين.

- **المقوم الفكري**: ونقصد به الرؤية الفكرية التي تسمح لمكونات الأمة بإنتاج المواقف من الذات ومن الآخر أيضًا، والأفق الذي تسعىٰ الأمة لتحقيقه من وراء تلك المواقف.

لقد انتهينا في رصد أدبيات كثيرة داخل المشروع الفكري للإسلاميين إلىٰ أنَّ قدرًا من العمق في النظر رافق بعض هذه الأدبيات في تحديد الإمكان الذاتي للأمة، والشروط الذاتية والموضوعية التي تعيشها والتحديات التي تواجهها، كما حضر قدر آخر من الصرامة المنهجية والنظرة النقدية في دراسة وفهم الاختيارات الفكرية والسياسية المعروضة، وفي فهم علاقة الغرب بهذه الأمة، ولاحظنا أنَّ هذه الأدبيات حققت قدرًا لا بأس به من التكيف مع مفردات الفكر السياسي الغربي، تعددت مستوياته بين مدارس الإسلاميين والمرجعيات الفكرية التي ينهلون منها. لكن

المشكلة تكمن أساسًا في التكيف؛ إذ يمكن للتنظيمات، في لحظة من اللحظات، أن تلجأ إلىٰ التكيف في إطار بحثها عن أوراق اعتماد للدخول إلىٰ العملية السياسية، أو تعزيز مواقعها فيها، أو تحييد موقف عدائي غربي وما إلىٰ ذلك. لكن، بالنسبة إلىٰ الأمة؛ فإنَّ التكيف لا يمثل جوابًا مقنعًا يمكن الاعتماد عليه لبناء مشروع نهضتها.

نعم، يمكن البحث عن القواسم المشتركة بين القيم التي تحملها هذه الأمة، وبين المبتكرات التي جاءت بها التجربة الغربية. لكن، أبدًا لا يمكن بحال أن يتم إغماض الطرف عن حقيقة العلاقة التي تجري بين الغرب والعالم الإسلامي، أقصد بشكل خاص، علاقة القوة والهيمنة والتحكم في مقدرات الشعوب العربية والإسلامية.

الصيغة التي يمكن اللجوء إليها لن تكون حتمًا هي استعادة نغمة العداء مع الغرب، ولا هي إعادة اجترار منطق التكيف، كما ولو كان لازمة حتمية مفروضة علىٰ مفكري الأمة؛ وإنما المطلوب في الحركة الإصلاحية الثالثة، أن تخطو خطة أخرىٰ. في اتجاه تحويل مشمولات التكيف إلىٰ عامل تأثير وتغيير في موازين القوىٰ التي تحكم العلاقة بين الأمة وبين الغرب؛ فليس المطلوب من الأمة أن تنخرط في منظومة حقوق الإنسان، هكذا تحت شعار التكيف؛ وإنما المطلوب منها، أن تقدم مساهمتها من داخل منطق

التكيف، بقدرٍ من المدافعة الحركية علىٰ أرض الواقع؛ لإحداث فرز وتمييز بين الجانب القيمي الذي يمكن أن يكتسب صفة الكوني، وبين الجانب السياسي، الذي تُستعمل فيه الحقوق بتأويل خاص من لدن لوبيات دولية تشبيكية وتفرض وتحوَّل إلىٰ قيم كونية.

هذا هو البعد الأول في تجديد الرؤية الفكرية، أما البعد الثاني؛ فيرتبط بطبيعة النظرة للدولة والمجتمع. فالذي ينبغي أن يستقر في رؤية الحركة الإصلاحية الثالثة، هو ضرورة التمييز بين منطق المكون المجتمعي ومنطق الدولة في التعامل مع القضايا؛ إذ ينشأ عن هذا التمييز، تفهم منطق الدولة وتجنب عقلية المناكفة. فنظرة الدولة إلىٰ المجتمع، ليست هي النظرة ذاتها التي يحملها المجتمع عن نفسه أو تحملها مكوناته عنه. فالدولة تتعامل مع أطياف ومكونات متعددة داخل المجتمع، مما يجعلها تميل دائمًا إلىٰ إعمال المنطق الاستيعابي وتجنب المنطق العقائدي في التعامل، في حين تنظر بعض المكونات للمجتمع كما ولو كان نسخة ثانية منها، تحاول تنميطه أو التعامل معه بالمنطق نفسه الذي تتعامل به مع أبنائها وأتباعها؛ مما يجعلها تميل إلىٰ الحديث باسم المجتمع، وطرح أفكارها واختياراتها، كما ولو كانت تجسد مطالب المجتمع؛ فيحدث التشابك بين رؤيتين ومنطقين، لا حل له سوىٰ بلورة صيغة يكون علىٰ عاتق مكونات الأمة بذل كثير من الجهد لإعادة تركيب نظرتها للمجتمع بما يجعلها تتجنب منطق

الصراع والتشابك مع منطق الدولة.

هذا من جهة المطلوب فعله من قبل مكونات المجتمع، أما من جهة الدور المطلوب فعله من قبل الدولة؛ فإنَّ المشروع الفكري والحركي ينبغي أن يتجه للتأصيل لفكرة بناء رقابة مجتمعية تجعل منطق الدولة لا يستثمر عنوان التعددية والتنوع لتجعله سلاحًا لتقوية بعض الأطراف علىٰ حساب بعض لتحقيق توازنات موهومة.

نعم، التحولات التي جرت بعد الربيع العربي، ووصول الإسلاميين إلىٰ السلطة، دفعهم إلىٰ إحداث مراجعات فكرية كبيرة تخص نظرتهم للمجتمع، لكن، المراجعات التي حصلت إلىٰ الآن، لم تصل إلىٰ درجة الأفق الرؤيوي المؤسس للحركة الإصلاحية الثالثة؛ فالأفكار المتبلورة لم تتجاوز قناعات أفراد وضعوا في محك التجربة من موقع التدبير الحكومي، واقتنعوا بأنَّ رؤيتهم للمجتمع -لحظة التنظير للفعل الحركي الإسلامي- كانت أشبه ما تكون بالرؤية الطائفية.

نعم، مع استمرار التجربة ومكابدتها للتحديات، يمكن لهذه القناعات أن تصير جماعية ومؤسسية، لكن، وحتىٰ لا نسقط في الأزمة نفسها، أي حصول مراجعات استجابة لمتطلبات تنظيم وإكراهاته، أو جوابًا عن متطلبات موقع سياسي ما؛ فإنَّ الثقل اليوم ملقىٰ علىٰ المفكرين والمثقفين الذين يعيشون وتيرة تغيير في الأفكار أسرع من وتيرة التنظيمات البطيئة، فهؤلاء هم المعوَّل عليهم

لإحداث هذه النقلة النوعية لجهة بناء رؤية متوازنة وموضوعية حول المجتمع، وتفهم منطق الدولة، والمصالحة بين الطرفين والتأسيس لفعل تعاوني بينهما.

أما البعد الثالث في هذه الرؤية؛ فيتمثل في النظرة لمكونات الصف الوطني، إذ لم يعد المطلوب في ظلال الحركة الإصلاحية الثالثة، أن تنشغل بعض المكونات بهمِّ الاستقطاب والتجنيد، أو هم الدفاع وتبرئة التهمة، أو هم الإبطال والدحض للمشاريع المنافسة؛ وإنما الهم ينصرف منهجيًا إلىٰ بناء الملكات النقدية، كما ينصرف موضوعيًا إلىٰ التفكير في المشتركات التي تجعل أفق العمل التعاوني والتشاركي ممكنًا، والبحث عن الصيغ التي من شأنها تجنب الاحتراب حول القضايا الخلافية.

- **المقوم السياسي**، ونقصد به طبيعة الرؤية الفكرية المؤطِّرة للفعل السياسي؛ فقد تأرجح المشروع الفكري للإسلاميين في نظرته إلىٰ مفهوم التغيير وطبيعته وأساليبه وتجاربه إلىٰ تحقيق زخم وتراكم كبير؛ بل وتحقيق تعددية غير مسبوقة في أساليب العمل. لكن رغم هذا الزخم وهذه التعددية؛ فلا تزال الثنائيات التغييرية تطبع تعاطي الإسلاميين مع قضية التغيير، ونقصد بالثنائيات (الثورة/الإصلاح) أو (العمل من داخل المؤسسات/العمل من خارجها) أو (المشاركة في العملية السياسية/أو مقاطعتها). فما تزال هذه الثنائيات تفسر التقاسيم والأنواع التي يعرفها الطيف الحركي.

صحيح أنَّ الربيع العربي أحدث هزةً في التمثلات التي يحملها الإسلاميون بشأنها، لا سيما بعد ملاحظة حالة الانسداد التي عرفتها التنظيمات الممانعة، وحالة الحيوية التي عرفتها التنظيمات التي رجحت منطق الوفاق علىٰ منطق الاستقواء بالقوة السياسية والتنظيمية.

متطلبات الحركة الإصلاحية الثالثة، تقتضي أن يتجه المشروع الفكري للإسلاميين للتفكير في صيغة واحدة منسجمة مع المقومات السالفة الذكر؛ صيغة الإصلاح في إطار الاستقرار، ومحاولة الاجتهاد في تعزيز موقع الفاعل الإصلاحي، وتقوية علاقته بالدولة، وتوسيع دائرة شركائه الإصلاحيين وتحصين المشروع الإصلاحي، والرفع من إيقاع الإسناد المجتمعي له.

هذه هي الآفاق التي يمكن أن يتطلع إليها المشروع الفكري للإسلاميين إن أرادوا استشراف الحركة الإصلاحية الثالثة، وهي المخارج التي يمكن أن تنهي حالة الانسداد التي يعرفها مشروعهم الفكري؛ إذ تتيح له التمدد في أكثر من جهة:

- **التمدد نحو الدولة**، بفتح جسور التعاون معها، وتحقيق التكامل والتناغم بين الإصلاح الفكري والإصلاح المؤسسي

- **التمدد نحو المجتمع**، بمزيد من فهم طبيعته وتركيبته وتعدديته.

- **التمدد نحو بقية المكونات**، بفهمها وفهم محددات نظريتها وبناء صيغ التعاون معها.

- **التمدد نحو الغرب**، بإبداع صيغة للعب معه في الميدان نفسه وبالقواعد نفسها، لكن بخلفية قيمية ذات مصداقية، وبتوسيع دائرة تحالفات تشبيكية دولية، تمارس قدرًا من الحصار الرمزي والسياسي له؛ لإلزامه بالقيم الكونية التي يدعو لها، وإبطال مفعول التوظيف السياسي الذي يستغل هذه القيم الكونية لفرض أجندات غير كونية.

- **ثم أخيرًا**، الانتظام الواعي في المرجعية الإسلامية، وفي التراث الإسلامي، والانطلاق من القيم الإسلامية للتأسيس لحداثة أمة، تتسم بطابع الانسجام مع المعادلة الثقافة والاجتماعية للأمة من جهة، وبسمة التدرج في تحقيق الفاعلية المتحققة في المشاريع الحداثية الغربية من جهة ثانية، ثم بسمة الشهود الحضاري من جهة ثالثة، ذلك الشهود الذي يسمح لها بتقويم أعطاب الحداثات الأخرىٰ المتجسدة علىٰ الأرض.

المراجع

١- أبو شقة، عبدالحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم الكويت، الطبعة السادسة ٢٠٠٢.

٢- أبو شقة، عبدالحليم، نقد العقل المسلم، الأزمة والمخرج، تقديم محمد عمارة، دار القلم الكويت، الطبعة الثانية ٢٠٠٥.

٣- الأبيض، أحمد، مقاربة إسلامية للاستلاب النسائي للدكتور أحمد الأبيض، سلسلة الحوار المغربية، دار قرطبة، الدار البيضاء المغرب، الطبعة ١٩٩١.

٤- الأبيض، أحمد، فلسفة الزي الإسلامي، سلسلة الحوار المغربية، رقم: ٢، دار قرطبة، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.

٥- أسد، محمد، الإسلام في مفترق الطرق، دار العلم للملايين، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧.

٦- الأفندي، عبدالوهاب، وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، أبوظبي:

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢.

٧- الأفندي، عبد الوهاب، الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة، دار الحكمة لندن، د. ت. ن.

٨- الأفندي، عبد الوهاب، لمن تقوم الدولة الإسلامية؟، دار الأهلية للنشر بالأردن ومنبر الحرية صدرت الطبعة الثانية ٢٠١٤.

٩- ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠.

١٠- أمزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الرابعة ٢٠٠٨.

١١- أنور الجندي، الاستشراق، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٣.

١٢- أنور الجندي، الفكر الإسلامي والثقافة العربية المعاصرة في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الثقافي، (موسوعة العلوم الإسلامية)، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٨.

١٣- أنور الجندي، تاريخ الإسلام في مواجهة التحديات، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٩.

١٤- أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

١٥- بدري، مالك، حكمة الإسلام من تحريم الخمر: دراسة نفسية واجتماعية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٦.

١٦- بدري، مالك، التفكر من المشاهدة إلىٰ الشهود، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

١٧- بدري، مالك، علم النفس من منظور إسلامي، مطبوعات اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، ١٩٨٧.

١٨- البشري، طارق، في الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٥.

١٩- البشري، طارق، في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٦.

٢٠- البشري، طارق، نحو تيار أساسي للأمة، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨.

٢١- بن بيه، عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، مؤسسة الإسلام اليوم، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠.

٢٢- بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٤م.

٢٣- بن عاشور، الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.

٢٤- بن عاشور، الطاهر، أليس الصبح بقريب، دار سحنون للنشر والتوزيع باشتراك مع دار السلام، طبعة ٢٠٠٦.

٢٥- بن عاشور، الطاهر، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٤٤هـ.

٢٦- بن نبي، مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

٢٧- بن نبي، مالك، القضايا الكبرىٰ، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٠.

٢٨- بن نبي، مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٠.

٢٩- بن نبي، مالك، بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٨.

٣٠- بن نبي، مالك، تأملات، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩١.

٣١- بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر دمشق، طبعة ١٩٨٩.

٣٢- بن نبي، مالك، فكرة الأفروآسيوية، مالك بن نبي (في

ضوء مؤتمر باندونج)، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة ٢٠٠١.

٣٣- بن نبي، مالك، فكرة كومنولث إسلامي، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٠.

٣٤- بن نبي، مالك، في مهب الريح، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٢.

٣٥- بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٢.

٣٦- بن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٠.

٣٧- بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر دمشق، طبعة ١٩٨٩.

٣٨- بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ٢٠٠٢.

٣٩- البنا، حسن، مجموعة الرسائل، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

٤٠- البهي، محمد، الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٠.

٤١- البهي، محمد، الفكر الإسلامي في تطوره، مكتبة وهبة للطباعة والنشر طبعة ١٩٨١.

٤٢- البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار وهبة، الطبعة الحادية عشرة، القاهرة، ١٩٨٥.

٤٣- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، الطبعة السابعة ٢٠٠٩.

٤٤- البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٥.

٤٥- البوطي، محمد سعيد، كبرىٰ اليقينيات الكونية دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٦.

٤٦- الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٣.

٤٧- الترابي، حسن، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقي للطباعة والنشر ٢٠٠٣.

٤٨- الترابي، حسن، الشورىٰ والديمقراطية، سلسلة الحوار عدد ١٣ منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣.

٤٩- الترابي، حسن، المرأة بين الأصول والتقاليد، «عالم العقلانية» ومركز «دراسات المرأة» الخرطوم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥٠- التركي، عبد الله بن عبد المحسن، حقوق الإنسان في الإسلام، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ.

٥١- التليدي، بلال، مراجعات الإسلاميين دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣.

٥٢- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

٥٣- جارودي، رجاء، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة: الثانية - ١٤٠٥هـ.

٥٤- الجندي، أنور، البطولة في تاريخ الإسلام.

٥٥- الجندي، أنور، الإسلام في عين الخطر، مركز الإعلام العربي، الجيزة، مصر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٣.

٥٦- الجندي، أنور، الطريق إلىٰ الأصالة والخروج من التبعية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة ١٩٨٥.

٥٧- الجندي، أنور، الفكر الغربي دراسة نقدية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة رقم ٤، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧.

٥٨- الجندي، أنور، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلىٰ أوائل الحرب العالمية الأولىٰ، دار الاعتصام، الطبعة الأولىٰ ١٩٧٨.

٥٩- الجندي، أنور، عالمية الإسلام، دار المعارف القاهرة مصر، سلسلة اقرأ رقم ٤٢٦، دون تاريخ.

٦٠- الجندي، أنور، في مواجهة الحملة علىٰ الإسلام، موسوعة العلوم الإسلامية، دار الاعتصام، د.ت.ط.

٦١- حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة، طبعة ١٩٨١.

٦٢- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، طبعة ١٩٩٣.

٦٣- حوىٰ، سعيد، الله جل جلاله دار السلام، الطبعة الثانية ١٩٩٠.

٦٤- حوىٰ، سعيد، تربيتنا الروحية، دار السلام، الطبعة السادسة ١٩٩٩.

٦٥- حوىٰ، سعيد، فصول في الإمرة والأمير، دار السلام، ١٤٠٣/١٩٨٣.

٦٦- حوىٰ، سعيد، مذكرات في منازل الصديقين والربانيين، دار عمار، بيروت، عمان، طبعة ١٩٨٩ المنقحة.

٦٧- خالد، محمد خالد، وداعًا عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ١٩٦٧.

٦٨- خالد، محمد خالد، رجال حول الرسول، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر، طبعة ١٩٩٤.

٦٩- خالد، محمد خالد، جاء أبو بكر، دار المقطم للنشر والتوزيع، طبعة ٢٠٠٥.

٧٠- خالد، محمد خالد، خلفاء الرسول، دار المقطم للنشر والتوزيع، طبعة ٢٠٠٢.

٧١- خالد، محمد خالد، في رحاب علي، دار المقطم للنشر والتوزيع، طبعة ٢٠٠٥.

٧٢- الخالدي، محمود، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن طبعة ١٩٨٦.

٧٣- خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدىٰ، تعريب ظفر الإسلام خان، مراجعة الدكتور عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الطبعة السادسة ١٩٨١.

٧٤- خليل، عماد الدين، مدخل إلىٰ أسلمة المعرفة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة ألأولىٰ ١٩٩١.

٧٥- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٩٨١.

٧٦- الديب، عبدالعظيم، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٢٧، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ.

٧٧- الراشد، محمد أحمد، الرقائق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١.

٧٨- الراشد، محمد أحمد، المنطلق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١.

٧٩- الراشد، محمد أحمد، العوائق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨٠- الراشد، محمد أحمد، المسار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨١- الراشد، محمد أحمد، صناعة الحياة، دار المنطلق لنشر وتوزيع الكتب والقرطاسية.

٨٢- الروكي، محمد، نظرية للتقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

٨٣- الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصل، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية وحرية التعبير والفن، سلسلة اخترت لكم، عدد ٦ مطبعة طوبريس، طبعة ٢٠٠٠.

٨٤- الريسوني، أحمد، الشورىٰ في معركة البناء، المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، طبعة المغرب، الرباط الأولىٰ: ٢٠٠٧.

٨٥- الريسوني، أحمد، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٣.

٨٦- الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، مطبعة طوبريس، الرباط الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٧.

٨٧- الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مطبعة مصعب، مكناس، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤.

٨٨- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، المغرب، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩١.

٨٩- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ع ٥، الدوحة، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية في دولة قطر، ١٤٠٤هـ.

٩٠- زقزوق، محمود حمدي، الإسلام والاستشراق، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

٩١- الزنداني، عبدالمجيد، إنه الحق، دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨.

٩٢- الزنداني، عبدالمجيد، تأصيل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر الطبعة الأولىٰ ٢٠١١.

٩٣- الزنداني، عبدالمجيد، علم الأجنة في القرآن والسنة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ ٢٠١١.

٩٤- سابق، سيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الفتح للإعلام العربي، الطبعة العاشرة ٢٠٠٠ م.

٩٥- السباعي، مصطفىٰ، اشتراكية الإسلام، الذي طبع في السنوات الأخيرة باسم التكافل الاجتماعي في الإسلام، انظر طبعة دار ابن حزم ودار الوراق ٢٠١٠.

٩٦- السباعي، مصطفىٰ، كتاب السنة النبوية ومكانتها في التشريع، دار الوراق، المكتب الإسلامي طبعة ٢٠٠٠.

٩٧- السباعي، مصطفىٰ، نظام السلم والحرب في الإسلام دار الوراق للتوزيع والنشر الطبعة الثانية ١٩٩٨.

٩٨- السباعي، مصطفىٰ، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، دار السلام، ٢٠٠٠.

٩٩- السباعي، مصطفىٰ، الدين والدولة في الإسلام، دار الوراق للتوزيع والنشر، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨.

١٠٠- السباعي، مصطفىٰ، المرأة بين الفقه والقانون، الطبعة الأولىٰ دمشق.

١٠١- السباعي، مصطفىٰ، دعوة الإسلام واقعية لا خيال، المطبعة الإسلامية بغداد، د ت ن.

١٠٢- السباعي، مصطفىٰ، عظماؤنا في التاريخ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، طبعة سنة ٢٠٠٢.

١٠٣- السباعي، مصطفىٰ، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨.

١٠٤- شابرا، محمد عمر، نحو نظام نقدي عادل - دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٠٥- شاهد، حسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٣.

١٠٦- الشاوي، توفيق، الشورىٰ والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

١٠٧- شريعتي، علي، الأمة والإمامة، ترجمة وتحقيق حسين علي شعيب، دار الأمير للثقافة والعلوم، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦.

١٠٨- شفيق منير، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، طبعة ٢٠٠٠.

١٠٩- شفيق منير، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات ثورات - حركات - كتابات، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.

١١٠- شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٣.

١١١- شفيق، منير، بين النهوض والسقوط رد علىٰ كتاب فرج فودة، دار البراق، تونس، ١٩٩١.

١١٢- شفيق، منير، ردود علىٰ أطروحات علمانية، دار البراق، تونس طبعة ١٩٩٢.

١١٣- شفيق، منير، في الحداثة والفكر الحداثي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٩.

١١٤- شفيق، منير، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

١١٥- شفيق، منير، الدولة والثورة، رد علىٰ ماركس، إنجلز، لينين، ومقاربات مع الرؤية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠١.

١١٦- شفيق، منير، قضايا التنمية والاستقلال، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، طبعة ١٩٩٢.

١١٧- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مراجعة الشيخ حسن تميم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان.

١١٨- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم

غيرهم، مراجعة الشيخ حسن تميم منشورات درا مكتبة الحياة، بيروت لبنان .

١١٩- شلبي، مصطفىٰ، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٩٨١.

١٢٠- شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق الطبعة ١٨، القاهرة، ٢٠٠١.

١٢١- الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠٨.

١٢٢- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة العشرون ١٩٨٧.

١٢٣- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان الطبعة ١٢ عام ١٩٨٢.

١٢٤- صوان، محمود حسن، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي، دراسة مصرفية تحليلية، دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ٢٠١٣.

١٢٥- عارف، نصر محمد، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

١٢٦- العالم، جلال، قادة الغرب يقولون دمّروا الإسلام

أبيدوا أهله، الطبعة التاسعة.

١٢٧- عبد الحفيظ، مجدي، الإسلام والعلم: مناظرة رينان الأفغاني، ترجمة ودراسة، المشروع القومي للترجمة/ إشراف جابر عصفور، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٥

١٢٨- عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي - مبادئ دستورية، دار الشروق طبعة ١٩٩٨.

١٢٩- عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الطبعة الثالثة الثالثة ٢٠١٤.

١٣٠- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦.

١٣١- عبد السلام، رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨.

١٣٢- عبد الغني عبد الخالق، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين وبين الشبه الواردة علىٰ السنة قديمًا وحديثًا وردّها ردًا علميًا صحيحًا ويليه الرد علىٰ من ينكر حجية السنة، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٨٩.

١٣٣- عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدىٰ، دمشق، ٢٠٠٢.

١٣٤- العثماني سعد الدين، تصرفات النبي ﷺ بالإمامة

وتطبيقاتها الأصولية، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٢ .

١٣٥- العثماني، سعد الدين، أصول الفقه في خدمة الدعوة، دار الكلمة للنشر والتوزيع الطبعة الأولىٰ ٢٠١٤.

١٣٦- العثماني، سعد الدين، الدين والسياسة، تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ ٢٠١١.

١٣٧- العثماني، سعد الدين، المرأة ونفسية العنف، مطبعة طوبريس الرباط، الطبعة الثانية ٢٠٠٤

١٣٨- عطية، جمال الدين، تفعيل المقاصد، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٨.

١٣٩- عطية، جمال الدين، البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم/ التقليد والاجتهاد/ النظرية والتطبيق، كتاب الأمة، العدد رقم ١٣، الدوحة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٦.

١٤٠- عطية، جمال الدين، التنظير الفقهي مطبعة المدينة، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧.

١٤١- عباس محمود العقاد وأحمد عبدالغفور عطار، الشيوعية والإسلام، دار الأندلس للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٧٢.

١٤٢- العقاد، عباس محمود، الله، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.

١٤٣- العقاد، عباس محمود، موسوعة العقاد الإسلامية، دار الكتاب العربي بيروت، المجلد الثاني (يضم العبقريات كاملة)، الطبعة الأولىٰ ١٩٧١.

١٤٤- عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

١٤٥- العلواني، طه جابر، حاكمية القرآن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٦.

١٤٦- العلواني، طه جابر، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٥.

١٤٧- العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، بين القدرات والعقبات. ورقة عمل، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

١٤٨- العلواني، طه جابر، لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين، مكتبة الشروق الدولية باشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية: منقحة ومزيدة، ٢٠٠٦.

١٤٩- العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٣.

١٥٠- العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي ٢٠٠٤.

١٥١- عمارة، محمد، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة العربية الجديدة ٢٠٠٠.

١٥٢- عمارة، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، ضمن سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٩، الكويت ١٩٨٥.

١٥٣- عمارة، محمد، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٧.

١٥٤- العمري، أكرم ضياء، موقف الاستشراق من السيرة والسنّة النبوية، الرياض، مركز الدراسات والإعلام دار إشبيليا، ١٤١٧/١٩٩٨.

١٥٥- العوا، محمد سليم، الحق في التعبير، دار الشروق الطبعة الأولى ١٩٩٨.

١٥٦- العوا، محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، الذي صدرت فيه مشاركته ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد مع الدكتور برهان غليون، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٤.

١٥٧- العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق طبعة ٢٠٠٧.

١٥٨- عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا القانونية، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

١٥٩- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا

بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت.

١٦٠- عودة، عبدالقادر، المال والحكم في الإسلام، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الخامسة، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

١٦١- الغزالي، محمد، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٥.

١٦٢- الغزالي، محمد، الإسلام المفترىٰ عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، دار نهضة نشر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة مزيدة ومنقحة ٢٠٠٥.

١٦٣- الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨.

١٦٤- الغزالي، محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٩.

١٦٥- الغزالي، محمد، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق.

١٦٦- الغزالي، محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥.

١٦٧- الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطامع المستشرقين، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٨.

١٦٨- الغزالي، محمد، ظلام من الغرب، دار نهضة مصر الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧.

١٦٩- الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٠.

١٧٠- الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٧١- الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط١، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، ٢٠١١ .

١٧٢- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للشيخ راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة ١٩٩٥.

١٧٣- الغنوشي، راشد، مقاربات في العلماني والمجتمع المدني، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، طبعة ١٩٩٩.

١٧٤- الغنوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، تونس الطبعة الثالثة ٢٠٠٠.

١٧٥- غيبة، حيدر، ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية؟: نحو أيديولوجية جديدة للتوازن الاقتصادي والاجتماعي إسلامية وعالمية.

١٧٦- الفاروقي، إسماعيل، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي، جدة،

منشورات عكاظ، وجامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٤.

١٧٧- الفاروقي، إسماعيل، إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل منشورات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

١٧٨- الفاسي، علال، دفاعًا عن الشريعة، مطبعة الرسالة، الرباط المغرب، الطبعة السادسة، ماي ١٩٩٩.

١٧٩- الفاسي، علال، في النقد الذاتي منشورات لجنة تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الطبعة الرابعة ١٩٧٩

١٨٠- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، منشورات مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الخامسة مصححة، ٢٠٠٨.

١٨١- الفرحان، إسحاق، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار الفرقان للنشر والتوزيع الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٠.

١٨٢- الفنجري، أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨.

١٨٣- القحطاني، محمد بن حسين، شبهات حول حقوق الإنسان في الإسلام.

١٨٤- القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، القاهرة، مكتبة وهبة، ٢٠٠٦ .

١٨٥- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن معالم وضوابط، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثامنة: منقحة ومزيدة، ١٩٩٦.

١٨٦- القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر الطبعة الأولىٰ ٢٠٠١.

١٨٧- القرضاوي، يوسف، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين.

١٨٨- القرضاوي، يوسف، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، طبعة ١٩ عام ١٩٩٨.

١٨٩- القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دون تاريخ نشر.

١٩٠- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت علىٰ أمتنا، مكتبة وهبة القاهرة الطبعة السادسة ٢٠٠٦.

١٩١- القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة. د. ت. ن.

١٩٢- القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة والعشرون ١٩٩٥.

١٩٣- القرضاوي، يوسف، تاريخنا المفترىٰ عليه، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠١٠.

١٩٤- القرضاوي، يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق الطبعة الثانية ٢٠٠٧.

١٩٥- القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، المكتب الإعلامي للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٧.

١٩٦- القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، د. ت. ن.

١٩٧- القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، طبعة ١٩٩٤.

١٩٨- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطباعة الثالثة ٢٠١١.

١٩٩- القرضاوي، يوسف، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، طبعة مزيدة ومنقحة، ١٩٨٥.

٢٠٠- القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الخامسة ٢٠١٢.

٢٠١- القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٧.

٢٠٢- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ٢٠٠٢.

٢٠٣- قطب، سيد، السلام العالمي في الإسلام، دار الشروق، الطبعة ١٢، عام ١٩٩٣.

٢٠٤- قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، الطبعة ١٥، عام ٢٠٠٢.

٢٠٥- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، الطبعة الشرعية ١٣، عام ١٩٩٣.

٢٠٦- قطب، سيد، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق بيروت، الطبعة السابعة عشر ٢٠٠٦.

٢٠٧- قطب، سيد، دراسات إسلامية، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثالثة عشرة، ٢٠٠٨.

٢٠٨- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة السابعة عشرة ١٤١٢هـ.

٢٠٩- قطب، سيد، مشكلات الحضارة، دار الشروق، الطبعة ١١، عام ١٩٩٢.

٢١٠- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق بيروت، دار الثقافة البيضاء المغرب، طبعة ٢٠٠٨.

٢١١- قطب، سيد، معركة الإسلام مع الرأسمالية، دار الشروق، الطبعة ١٣، عام ١٩٩٣.

٢١٢- قطب، سيد، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق،

القاهرة مصر، الطبعة الثالثة عشرة ٢٠٠٨.

٢١٣- قطب، سيد، هذا الدين، دار الشروق، بيروت، الطبعة السابعة عشرة ٢٠٠٦.

٢١٤- قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢١٥- قطب، محمد، هل نحن مسلمون؟، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة ٢٠٠٢.

٢١٦- قطب، محمد، الإنسان ما بين المادية والإسلام، دار الشروق، طبعة ١٩٩٥.

٢١٧- قطب، محمد، التطور والثبات في حياة البشرية، دار الشروق، طبعة ١٩٩٥.

٢١٨- قطب، محمد، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٤.

٢١٩- قطب، محمد، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، طبعة ١٩٩٣.

٢٢٠- قطب، محمد، لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، دار الشروق، طبعة ١٩٩٥.

٢٢١- قطب، محمد، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ.

٢٢٢- قطب، محمد، هل نحن مسلمون دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة ٢٠٠٢.

٢٢٣- قطب، محمد، واقعنا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، طبعة ١٩٩٧.

٢٢٤- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م.

٢٢٥- الكيلاني، ماجد عرسان، التربية والتجديد وتنمية الفاعلية عند العربي المعاصر، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٥.

٢٢٦- الكيلاني، ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٩٨٨.

٢٢٧- الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧.

٢٢٨- لوشاتليه، ألفريد، الغارة علىٰ العالم الإسلامي، تلخيص وترجمة مُساعد اليافي، مُحبّ الدين الخطيب، منشورات العصر الحديث، الطبعة: الثانية، ١٣٨٧هـ.

٢٢٩- محسن، عبد الحميد، الإسلام والتنمية الاجتماعية،

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية الطبعة الثانية ١٩٩٢.

٢٣٠- المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تأليف وتحرير، (مجلدان كبيران، نقابة المهندسين، القاهرة ١٩٩٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن ١٩٩٦ - سبعة أجزاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٨).

٢٣١- المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠١.

٢٣٢- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزآن) دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.

٢٣٣- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣.

٢٣٤- المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، ٢٠٠٦.

٢٣٥- المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، الطبعة الثاني، القاهرة ٢٠٠٦.

٢٣٦- المسيري، عبد الوهاب، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر، سلسلة التنوير الإسلامي، القاهرة ١٩٩٩.

٢٣٧- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية

والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، القاهرة، ١٩٩٩.

٢٣٨- المسيري، عبدالوهاب، والدكتور فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، (دار الفكر، سلسلة: حواراتٌ لقرنٍ جديد، دمشق ٢٠٠٣).

٢٣٩- ملكاوي، فتحي، منهجية التكامل المعرفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرباط، المملكة المغربية، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٢.

٢٤٠- المودودي، أبو الأعلىٰ، حول المسألة القانونية والدستورية.

٢٤١- المودودي، أبو الأعلىٰ، الإسلام والمدنية الحديثة، ترجمة خليل أحمد، دار العروبة للدعوة الإسلامية، ١٩٧٦.

٢٤٢- المودودي، أبو الأعلىٰ، المصطلحات الأربعة، دار القلم، الكويت الطبعة الخامسة ١٩٩٣.

٢٤٣- المودودي، أبو الأعلىٰ، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، طبعة سنة ١٩٨٥.

٢٤٤- المودودي، أبو الأعلىٰ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل أحمد الحامدي، دار القلم، ١٣٩١/١٩٧١.

٢٤٥- المودودي، أبو الأعلىٰ، الإسلام والجاهلية، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٥.

٢٤٦- المودودي، أبو الأعلىٰ، الحكومة الإسلامية، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٤.

٢٤٧- المودودي، أبو الأعلىٰ، الخلافة والملك، دار القلم، الطبعة الأولىٰ ٢٠١١.

٢٤٨- المودودي، أبو الأعلىٰ، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٥.

٢٤٩- المودودي، أبو الأعلىٰ، مبادئ الإسلام، دار القرآن الكريم، دمشق ١٩٧٧.

٢٥٠- المودودي، أبو الأعلىٰ، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم الطبعة الأولىٰ ١٩٩٠

٢٥١- المودودي، أبو الأعلىٰ، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع الطبعة الأولىٰ ١٩٨٤.

٢٥٢- المودودي، أبو الأعلىٰ، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٧.

٢٥٣- المودودي، أبو الأعلىٰ، نظرية الإسلام السياسية، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة سنة ١٩٨٥.

٢٥٤- المودودي، أبو الأعلىٰ، نظرية الإسلام وهديه في

السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع، طبعة سنة ١٩٨٥.

٢٥٥- موريسون، كريسي، العلم يدعو إلىٰ الإيمان، ترجمة محمود صالح الفلكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥م.

٢٥٦- النجار، زغلول، مدخل إلىٰ دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، دار المعرفة، بيروت لبنان الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٩.

٢٥٧- النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي الإنبائي والتاريخي في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٣.

٢٥٨- النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٦.

٢٥٩- النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي: الأرض في القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٥.

٢٦٠- النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي: السماء في القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ٢٠٠٧.

٢٦١- النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

٢٦٢- النحوي، عدنان، الشورىٰ لا الديمقراطية، دار

النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠١.

٢٦٣- الندوي، أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية.

٢٦٤- الندوي، أبو الحسن، الإسلام فوق القوميات والعصبيات، مكتبة الري جدة المملكة العربية السعودية، دون تاريخ نشر.

٢٦٥- الندوي، أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم الكويت، الطبعة الرابعة ١٩٨٣.

٢٦٦- الندوي، أبو الحسن، المسلمون تجاه الغرب، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٧.

٢٦٧- الندوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، طبعة منقحة ومزيدة، المنصورة.

٢٦٨- الندوي، أبو الحسن، موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية، المجمع الإسلامي العلمي، ندوة العلماء، الهند، تاريخ الطبع ١٩٦٣.

٢٦٩- النظرية العامة للشريعة الإسلامية مكتبة المدينة الطبعة الأولىٰ ١٩٨٨.

٢٧٠- هونكه، زجريد، شمس العرب تسطع علىٰ الغرب:

أثر الحضارة العربية في أوروبة.

٢٧١- هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣.

٢٧٢- هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٩٩٩.

٢٧٣- ياسين، عبد السلام، في الاقتصاد: البواعث الإيمانية والضوابط الشرعي، مطبوعات الأفق - الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥.

٢٧٤- ياسين، عبد السلام، المنهاج النبوي تربية وتنظيمًا وزحفًا، الشركة العربية للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩.

٢٧٥- ياسين، عبد السلام، الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، دار نشر مجهولة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٧.

٢٧٦- ياسين، عبد السلام، الخلافة والملك، دار الآفاق - الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠.

٢٧٧- ياسين، عبد السلام، الشورىٰ والديمقراطية، مطبوعات الأفق - الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٦.

٢٧٨- ياسين، عبد السلام، العدل: الإسلاميون والحكم، مطبوعات الأفق - الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠.

٢٧٩- ياسين، عبد السلام، الإسلام والقومية العلمانية، دار نشر مجهولة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩.

٢٨٠- يتيم، محمد، أوراق في منهج التغيير الحضاري، سلسلة اخترت لكم عدد ٥، الطبعة الأولىٰ، دار قرطبة، ١٩٨٩.

٢٨١- يكن، فتحي، ماذا يعني انتمائي للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٢.

٢٨٢- يكن، فتحي، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، مؤسسة الرسالة، طبعة ١٩٨٨.

٢٨٣- يكن، فتحي، حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٧٩.

كتب بالإنجليزية

Al-Faruqi, Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas. (Montreal: McGill University Press, 1967).

مقالات ومراجعات للمؤلف

١- مراجعة لكتاب الشورىٰ في معركة البناء للدكتور أحمد الريسوني، نشرت في موقع الجزيرة نت علىٰ الرابط:

http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2007/5/31/الشورىٰ-في-معركة-البناء

٢- مراجعة لكتاب لا إكراه في الدين إشكالية الردة للدكتور طه جابر العلواني، والتي نشرت بموقع مركز نماء للبحوث والدراسات علىٰ الرابط:

http://nama-center.com/WriterCV.aspx?Writer=20

٣- في نقد مقولة الإسلام هو الحل، نشرت بموقع الجزيرة علىٰ الرابط:

http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2005/12/28/نقد-مقولة-الإسلام-هو-الحل

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر ($)
	دراسات شرعية		
١	نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
٢	إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
٣	مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
٤	إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
٥	الخلاف العقدي في باب القدر	د. عبدالله بن محمد القرني	٥
٦	علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
٧	مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
٨	معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
٩	تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
١٠	نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
١١	المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السُلمي	٩
١٢	التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
١٣	استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة	أحمد ذيب	١٤
١٤	فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
١٥	رسالات الأنبياء، دين واحد وشرائع عدّة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
١٦	نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
١٧	تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
١٨	إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
	دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
١	تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. محمد جبرون	٦
٢	صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
٣	التعددية الدينية والإثنية في مصر	د. محمد توفيق توفيق	١١
٤	فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
٥	صناعة الحوار	حمد عبد الله السيف	١٢
٦	إدارة التنوع والاختلاف	صدقة محمد محمود	٧

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر ($)
	دراسات فكرية		
١	صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
٢	ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
٣	مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
٤	الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
	تكوين		
١	تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
٢	تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبدالله حميتو	٧
٣	مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
٤	الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري	د. محمد بن سعد الدكان	٩
٥	فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
٦	فقه تاريخ الفقه	د. هيثم بن فهد الرومي	٧
٧	مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
٨	تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
	تجارب		
١	التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
٢	التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
٣	التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
٤	التجربة النهضوية البرازيلية	صدقة محمد محمود	١٢
٥	من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
٦	حكاية التنمية	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
٧	التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
٨	الإسلام وتكوين الدولة الحديثة	عبد العلي حامي الدين	١٤
	ترجمات		
١	حاوي الثورة المصرية / والتر أرمبرست	ترجمة: طارق عثمان	٤
٢	إسلام السوق / باتريك هايني	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
٣	حركة كولن / هيلين روز إيبَو	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
٤	شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
٥	صعود الإسلام السياسي في تركيا / أنجيل راباساوإف، ستيفن لارابي	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
٦	الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات)	شريل بينارد، ترجمة: إبراهيم عوض	٦
٧	دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه / وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز	ترجمة وتنسيق: د. أبو بكر باقادر تدقيق ومراجعة: طاهرة عامر	١٢
٨	وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد	ترجمة وتحرير: هيثم سمير ترجمة: هبة حداد، أحمد شاكر	٦

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر ($)
	تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
١	في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
٢	الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
٣	فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
٤	هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
	مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
١	إمكان النهوض الإسلامي	د. محمد جبرون	٧
٢	القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
٣	العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
٤	النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
٥	الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
٦	النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني	سلمان بونعمان	١٠
٧	مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
٨	قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
٩	القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
١٠	في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
	دراسات في الحالة الإسلامية		
١	اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
٢	مراجعات الاسلاميين.. دراسة فى تحولات النسق السياسى	بلال التليدي	١١
٣	جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
٤	الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية	بلال التليدي	١١
٥	التكفير عند جماعات العنف المعاصرة	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
٦	صورة الإسلاميين على الشاشة	أحمد سالم	١٢
٧	الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
٨	النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
	دراسات صناعة البحث العلمي		
١	مراكز البحث العلمي في الوطن العربي	خالد وليد محمود	٥
٢	مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
٣	مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الاوسط بعد ٩/١١	د. هشام القروي	٦
٤	مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
٥	التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر ($)
	قراءات في الخطاب الشرعي		
١	الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
٢	الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
٣	إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
٤	حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
٥	الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
٦	حركة التصحيح الفقهي	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
٧	النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
٨	تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
٩	الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
١٠	الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
١١	ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
١٢	الدرس العقدي المعاصر	عمرو بسيوني	١٦
	تساؤلات		
١	سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
٢	سؤال القيم بصيغ متعددة	هشام المكي وآخرون	٨
٣	أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
	حوارات نماء		
١	التشيع في أفريقيا	اتحاد علماء المسلمين	١٨

